سود
اور
اسلامی نقطۂ نظر

مصنف
مولانا محمد عبید اللہ اسعدی

IFA PUBLICATIONS
ایفا پبلیکیشنز

سود اور اسلامی نقطۂ نظر

تالیف

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی

استاذ جامعہ عربیہ، ہتھورا، باندہ، سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

مقدمہ

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ

بانی وسابق سکریٹری جنرل، اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

www.KitaboSunnat.com

ایفا پبلیکیشنز، نئی دھلی

نام کتاب	:	سود اور اسلامی نقطۂ نظر (سابق اشاعت بنام "الربا")
مؤلف	:	مولانا مفتی محمد عبید اللہ اسعدی
صفحات	:	۳۰۲
قیمت	:	۱۱۰ر روپے
سن طباعت	:	جنوری ۲۰۱۱ء
ISBN	:	978-81-910932-8-5

ناشر

ایفا پبلیکیشنز، نئی دہلی

۱۶۱-ایف، بیسمنٹ، جوگابائی، پوسٹ باکس نمبر:۹۷۰۸

جامعہ نگر، نئی دہلی-۱۱۰۰۲۵

ای میل: ifapublications@gmail.com

فون: 011 - 26981327

مجلس ادارت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

انتساب

اگر ایک طالب علم کی طالب علمانہ کوششوں کا یہ مجموعہ واقعی کسی افادیت ونافعیت کا حامل ہے تو اس کے لئے یہ شرف وعزت کی بات ہوگی کہ اس کو برصغیر ہندوپاک کے قدیم مستند فقہی ادارے۔ جس کا فتوی ایک صدی سے زیادہ عرصہ سے سکہ رائج الوقت کی حیثیت سے مسلم رہا ہے۔

یعنی ایشیاء کی قدیم وعظیم درسگاہ دارالعلوم دیوبند کے دارالافتاء کی طرف منسوب کرے کہ یہ جو کچھ ہے دارالعلوم کا کرم اور اس کے دارالافتاء کا ہی فیض ہے اور اس کے دور طالب علمی کی محنت ہے۔

یکے از فرزندان دارالعلوم

محمد عبیداللہ الاسعدی

فہرست مضامین

دیباچہ طبع جدید

اسلام میں کفر کے بعد سب سے زیادہ جس چیز کی مذمت کی گئی ہے، غالباً وہ سود ہی ہے، سود کے نہ صرف لینے والے کو مستحق لعنت قرار دیا بلکہ سود دینے والے کو بھی اور سودی لین دین لکھنے والے کو بھی اور اس پر گواہ بننے والے کو بھی یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے نہ صرف سود بلکہ شبہ سود سے بھی بچنے کا حکم دیا، قبیلہ بنو نجران سے جب آپ ﷺ نے معاہدہ فرمایا تو آپ نے ان کو اپنے مذہب پر عمل کرنے کی آزادی دی، لیکن یہ بات واضح فرمادی کہ سودی لین دین کی اجازت نہ ہوگی اور سودی لین دین کرنے والے اس معاہدہ میں شامل نہ ہوں گے کیونکہ سود کو صرف قرآن ہی نے حرام قرار نہیں دیا بلکہ پہلی مذہبی کتابیں جیسے وید اور تورات میں بھی حرام قرار دیا گیا۔

مگر بدقسمتی سے گذشتہ ڈھائی سو سال سے دنیا کا معاشی نظام یہودیوں کے ہاتھ میں ہے اور انہوں نے سود و قمار کو اقتصادی نظام کا نہ صرف لازمی جز بنادیا ہے بلکہ یہ تصور بھی دیا ہے کہ سود کے بغیر کوئی معاشی نظام قائم ہو ہی نہیں سکتا حالانکہ یہ تاریخی اعتبار سے بھی غلط ہے، کیونکہ ان چند صدیوں سے پہلے تک دنیا کا معاشی نظام سود کے بغیر چلتا رہا اور ماضی قریب میں سرمایہ دارانہ نظام کی ناکامی -- جس کے بھنور سے اب تک دنیا کے اکثر ممالک نہیں نکل پائے ہیں -- کا بنیادی سبب سود ہی ہے معاشی ماہرین اور مغرب کے انصاف پسند اہل علم بھی دبے لفظوں میں اس کا اعتراف کر رہے ہیں عالم اسلام اور ملت اسلامیہ ہند کے لئے یہ بہترین موقع ہے کہ وہ دنیا کے سامنے اسلام کے عادلانہ اقتصادی نظام کو پیش کریں اور اس کی افادیت سے لوگوں کو واقف کرائیں نیز انہیں بتائیں کہ نہ صرف اسلامی نقطۂ نظر سے سود گناہ ہے بلکہ یہ سماجی ناانصافی غریبوں کے ساتھ زیادتی اور بالآخر معاشی تباہ حالی کا بھی سبب ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی نے شروع سے ہی سود کے مسئلہ پر علماء اور ماہرین کو غور وفکر کی دعوت دی چنانچہ بنک انٹرسٹ اور اس سے مربوط دوسرے مسئلہ ہندوستان کی شرعی حیثیت پر سمینار منعقد کیا تھا پھر سالہا سال غیر سودی بنک کاری کے موضوع پر اس نے علماء اور ماہرین معاشیات کو جمع کر کے شرعی اور قانونی پہلوؤں سے ایک اہم رپورٹ تیار کی جو اکیڈمی سے چھپ چکی ہے اس کے علاوہ مختصر پیمانہ پر بھی اس نے متعدد پروگرام اس موضوع سے جڑے ہوئے مسائل پر منعقد کئے، ان مختلف سمیناروں کے مباحثات ومقالات کا مجموعہ اکیڈمی سے شائع ہو چکا ہے۔

اسی سلسلہ کی ایک کڑی رفیق گرامی قدر حضرت مولانا مفتی محمد عبید اللہ اسعدی (سکریٹری برائے سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی) کی تالیف کردہ ''سود اور اسلامی نقطۂ نظر'' کے نام سے یہ کتاب بھی ہے جو اس سے پیشتر ''الربا'' کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اس کتاب میں مصنف نے ربا کی حقیقت، ربا پر وعیدوں اور اس کی شناعتوں کا تفصیل سے ذکر فرمایا ہے اور خاص طور پر تین اہم مسائل پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، ایک تو ان لوگوں کا رد کیا ہے جو سود کا جواز پیدا کرنے کے لئے شخصی اور تجارتی سود کا فرق کرتے ہیں اور واضح کیا ہے کہ تجارتی سود بھی اسی طرح حرام ہے جیسے شخصی ضرورتوں کے لئے لیا گیا سود۔ دوسرے امام ابوحنیفہؒ کے اس نقطۂ نظر پر کہ دار الحرب میں سود لینا جائز ہے تفصیلی بحث کی گئی ہے اور خاص طور سے ہندوستان کے دارالحرب نہ ہونے کو واضح کیا گیا ہے۔ تیسرے ضرورتاً سودی قرض لینا جائز ہے یا نہیں اور جائز ہے تو کس حد تک اس پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

غرض کہ مؤلف کتاب نے سود کے شرعی اور فقہی پہلو پر بڑی چشم کشا، بصیرت افروز اور شافی گفتگو کی ہے، چنانچہ حضرت الاستاذ مفتی محمود حسن گنگوہیؒ، استاذ گرامی حضرت مفتی نظام الدین صاحبؒ، حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلویؒ اور حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمیؒ نے اس کی تحسین کی ہے، چنانچہ اکیڈمی نے پہلی دفعہ ۱۹۹۴ء میں اسے شائع کیا تھا

جو ہاتھ سے کتابت کیا ہوا نسخہ تھا، کتاب کی افادیت، اہمیت اور موجودہ حالات میں اس کی ضرورت کو پیش نظر رکھتے ہوئے کمپوزنگ کتابت کے ساتھ اس کا نیا ایڈیشن پیش کیا جارہا ہے امید ہے کہ اسے شوق کے ہاتھ لیا جائے گا۔

کتاب کے مؤلف برصغیر کی مشہور علمی شخصیت ہیں، حدیث وفقہ کی منتہی کتابوں کا درس دیتے آرہے ہیں، اردو اور عربی متعدد کتابوں کے مصنف ہیں اور ہم لوگوں کے لئے مسرت اور اس سے زیادہ افتخار کا باعث ہے کہ مصنف کی کتاب ''الموجز في أصول الفقه'' کو عالم عرب کی بعض درسگاہوں نے اپنے نصاب کا حصہ بنایا ہے، اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے قافلے میں شروع سے ایک اہم رفیق کی حیثیت سے شامل رہے ہیں اور اب اس کے ذمہ داروں میں ہیں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی علمی سرفرازیوں میں اضافہ فرماتا رہے اور امت کو ان سے خوب نفع پہنچے۔ واللہ هو المستعان

خالد سیف اللہ رحمانی

۲۱ر شوال ۱۴۳۱ھ

یکم اکتوبر ۲۰۱۰ء

مقدمہ

اسلام کے نظام معیشت کی بنیاد اس ارشاد باری پر ہے: "**یمحق الله الربا ویربی الصدقات**،، (اللہ تعالی سود مٹاتے ہیں اور صدقات کو بڑھاتے ہیں)، زکاۃ اسلامی معیشت کے ایجابی احکام کا عنوان ہے اور سود اس کے سلبی احکام کی بناو اساس، حضرت ابوبکرؓ نے ان لوگوں سے جہاد فرمایا جنہوں نے زکاۃ دینے سے انکار کیا اور قرآن مجید نے ان لوگوں کو خدا اور رسول سے برسرپیکار قرار دیا جو سود کی حرمت کے بارے میں اس پر اصرار کریں، پیغمبر اسلام نے جب مدینہ کی چھوٹی سی اسلامی ریاست میں یہود و مشرکین کے ساتھ معاہدہ فرمایا تو اس وقت بھی یہ شرط لگائی کہ لوگ اپنے مذہبی معاملات میں آزاد ہوں گے، مگر سود خوری کی اجازت کسی کو نہیں ہوگی، سود حرص وطمع کو بڑھاتا ہے، انسان کو بندۂ سیم وزر بنادیتا ہے اور فاقہ مست غریبوں اور محنت کش مزدوروں کے لہو میں اس کو قندنبات کی حلاوت کا لطف آنے لگتا ہے۔

بدقسمتی یہ ہے کہ اس وقت پوری دنیا میں معیشت کی باگ وڈور یہودیوں کے ہاتھوں میں ہے جن کی سرشت اور خمیر میں سود خواری کا عنصر رچ بس گیا ہے اور اللہ کی شریعت کے ساتھ استہزاء نے ان کے حق میں قیامت تک کے لئے ''مغضوب علیہم'' کا لقب محفوظ کر دیا ہے، اللہ تعالی نے تجارت کو حلال کیا تھا اور سود کو حرام، لیکن حرص وہوس کے تانے بانے سے بنے ہوئے آج کے اس جدید نظام معیشت نے اس کو بالکل ہی الٹ کر رکھ دیا ہے اور بینکوں کی صورت ایسے اداروں کی ہوگئی ہے جن میں تجارت کی تو ممانعت نہ ہو، لیکن سود اس کا لازمی عنصر ہو، اس صورت حال نے ایک طرف معاشرہ میں سودی معاملات کی نت نئی صورتوں کو رواج دیا۔ دوسری طرف اس برائی کو بھلائی اور ظلم کو عدل ثابت کرنے کے لئے مغرب سے اہل قلم کی ایک فوج اٹھی اس نے

اس ظلم عریاں پر عدل کا غلاف چڑھایا، اس کو عقل وانصاف کا تقاضہ قرار دیا اور ترقی یافتہ معیشت کے لئے اس کو ناگزیر ضرورت ثابت کرنے کی کوشش کی، غرض:

خرد کا نام جنوں رکھ دیا، جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

یہاں تک کہ خود مسلمانوں کی صف سے بھی کچھ ایسے لوگ اٹھے جنہوں نے اسلام میں "سود،، کے لئے چور دروازے کھولنے کی کوشش کی، اور ان کے وجود سے حدیث نبوی ﷺ کی تصدیق ہوئی کہ لوگ سود وشراب کو نام بدل کر حلال کیا کریں گے۔ وإلى الله المشتكى

اس صورت حال نے علماء کو اس بات پر مجبور کردیا کہ وہ ایک ایسے گناہ کی مذمت پر قلم اٹھائیں جس کی حرمت محتاج بیان نہیں تھی اور جس کی قباحت وشناعت اس کثرت اور شدت کے ساتھ قرآن وحدیث میں آئی ہے کہ شرک کے بعد شاید ہی کسی برائی پر اس درجہ ترہیب وتوبیخ کا لہجہ اختیار کیا گیا ہو اور جو مذاہب عالم اور ہر دور کے معلمین اخلاق کی نگاہ میں ایک ناپاک اور مذموم عمل شمار کیا گیا ہے۔

اردو زبان میں بھی اس موضوع پر مختلف تحریریں آچکی ہیں، جناب مولانا مفتی محمد عبید اللہ اسعدی، شیخ الحدیث" جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ" کی یہ تالیف اس سلسلہ میں ایک قیمتی اضافہ ہے، مؤلف نے اس کتاب میں سود پر مختلف پہلوؤں سے گفتگو کی ہے، سود کی حقیقت مختلف مذاہب میں سود کی شناعت اور سود کی حرمت ومذمت وروایات کا ذکر کرتے ہوئے سود کے جواز پر جو عقلی دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان کا جائزہ بھی لیا ہے، کون سے اموال اموال ربویہ میں شمار ہونگے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے اختلاف پر روشنی ڈالی گئی ہے، ایک اہم مسئلہ کہ" دارالحرب" میں سود کا کیا حکم ہے؟ اور کیا ہندوستان دارالحرب ہے؟ مؤلف نے اس پر شرح وبسط کے ساتھ بحث کی ہے، کسی خاص مجبوری میں سودی قرض حاصل کرنے کا کیا حکم ہے؟ اس پر بھی گفتگو کی گئی ہے۔

مؤلف کے قلم سے اس سے پہلے بھی فقہ کے مختلف موضوع پر بعض اہم کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں اور اہل علم نے ان کو تحسین کی نظر سے دیکھا ہے، اہم فقہی موضوعات پر ملک کے موقر جرائد ورسائل میں لکھتے رہتے ہیں اور مسائل میں تحقیق وتتبع اور اپنے اسلاف کی بنائی ہوئی راہ پر استقامت کو دوش بدوش۔ رکھ کر کام کرتے ہیں۔ امید ہے کہ انکی یہ کتاب بھی قبول عام حاصل کرے گی اور عوام وخواص کیلئے نافع ثابت ہوگی، نیز دعا کرتا ہوں کہ اللہ عزیز موصوف کو علم وتحقیق کے سفر میں ہمیشہ حوصلہ منداور تازہ دم رکھے اور اس کوچہ کی آبلہ پائی اور تلخ گامی کو ان کیلئے عزیز تر کردے۔ واللہ الموفق والمستعان۔

مجاہد الاسلام قاسمی

سابق قاضی القضاۃ امارت شرعیہ بہار واڑیسہ وسکریٹری جنرل، اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

۷ رجمادی الاولی ۱۴۱۳ھ

تاثرات اکابر

رائے گرامی

حضرت الاستاذ مولانا مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ

(دار الافتاء، دار العلوم، دیوبند)

آپ کا خط آیا ہوا ہے جس کو دیر ہوگئی، بار بار چاہا کہ کتابوں کا مطالعہ کروں پھر جواب لکھوں، مگر جم کر مطالعہ نہیں ہو پاتا اس لئے قاصر ہوں۔

آپ طرفین کے مسلک پر رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں میرے محترم! یہ تو سوچئے کہ اگر میں ان کے مسلک پر دلائل کی تقویت اور تائید کروں تو ان کا مسلک اس سے بالاتر ہے، اپنی یہ حیثیت ہرگز نہیں، اگر تردید کروں تو آفتاب پر خاک ڈالنا کس عقلمند کا کام ہے، باقی فتاویٰ میں مسلک اور دلائل کو سلف سے نقل کیا گیا ہے اور ان پر کلام بھی سلف ہی سے منقول ہے اور یہ سب چیزیں آپ خود مجھ سے زیادہ دیکھ چکے ہیں۔

''لا ربوا، میں اگر ''لا'' کو نہی کے لئے تجویز کرلیا جائے تو یہ کلام آیات و روایات کے خلاف نہیں ہوگا اور سب میں موافق ہو جائے گا۔ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

املاہ

العبد محمود عفی عنہ

دیوبند

احقر نے'' دار الحرب میں سود'' سے متعلق بحث کا حصہ حضرت والا کو سنایا تھا، حضرت نے پورا حصہ سنا تھا اور زبانی فرمایا تھا: ''تو نے محنت کی ہے''، پھر خط کے ذریعہ وضاحت کے ساتھ تاثر معلوم کرنا چاہا تھا تو جواب میں تحریر بالا سے نوازا گیا۔

الاسعدی

رائے گرامی

حضرت الاستاذ مفتی نظام الدین صاحب اعظمیؒ

(صدر دار الافتاء، دار العلوم دیوبند)

آں عزیز کا مسودہ چیدہ چیدہ دیکھ لیا، بالاستیعاب دیکھنے کا موقع میسر نہ ہوا، ماشاء اللہ مدارک وطریق استدلال سب عمدہ ہے، البتہ ان تمام باتوں کے باوجود ربوا شرعی کو حرام کہا جاتا ہے، اگرچہ امام کی طرف منسوب ہے اور صحیح منسوب ہے کہ "لاربوابین الحربی والمسلم المستامن فی دارالحرب" لیکن اس کے باوجود چونکہ حضرت امام نے خود فرمایا ہے کہ" أخوف آیات القرآن عندی آیة الربوا أوکماقال، وکمافی تفسیر المدارک "سود لینا، دینا، سب کچھ ہر ملک و دار میں ناجائز وممنوع ہی رہے گا۔

نیز حرمت ربوا کی آیت نزولاً سب سے متاخر ہے، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وصال سے صرف ۲۰۔۲۱ دن پہلے حرمت ربوا کی آیت نازل ہوئی (ابن کثیر) یہ تاخیر النزول پتہ دیتی ہے کہ اباحت ووسعت دینے والی تمام روایات پہلے کی ہیں اور یہ آیت ان سب کے لئے ناسخ ہے، نیز تمام ائمہ وائمہ ثلاثہ اور حضرت امام ابو یوسف سب حرام وممنوع فرماتے ہیں۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ ربوا شرعی لفظ ہے اور اس کا ایک شرعی مفہوم ہے، جب تک وہ صادق نہ آئے گا اس کو ربوا محرم نہ کہیں گے اور صادق آجانے کے بعد حلال و جائز بھی نہ کہیں گے اور حدود شرع میں رہتے ہوئے دار الکفر میں توسعات یہ دوسرا مسئلہ ہے۔

دعا گو و دعا جو

بندہ

نظام الدین

دار العلوم دیوبند

۲۴/۵/۱۴۰۱ھ

تحریر گرامی

حضرت مولانا محمد اسحٰق صاحب صدیقی سندیلویؒ

(سابق مہتمم وشیخ الحدیث دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ)

آں عزیز کا مسودہ متعلق ''ربوا'' میں نے دیکھا، دیکھ کر بہت مسرت ہوئی، آں عزیز نے اس میں پر منفعت محنت کی ہے جو قابل قدر ہے، میں نے بحوالہ صفحات کچھ مختصر انوٹ کاپی کے پہلے صفحہ پر لکھ دیے ہیں انکو دیکھ لیجئے گا (حضرت مولانا کی ان تنبیہات کو بعد کی تبییض میں سامنے رکھا گیا، اسعدی)۔

''ربوانی دار الحرب'' کے متعلق میں آں عزیز کی رائے سے متفق نہیں ہوں، اب تو مجھے اطمینان ہوگیا کہ اس بارے میں امام اعظمؒ کا قول راجح ہے اور اس میں مستامن کی قید بھی احترازی نہیں ہے۔

اس موقع پر کوئی تفصیلی بحث لکھنے کی تو گنجائش اور فرصت نہیں، مگر چند اشارات کرتا ہوں، آں عزیز ان پر غور کریں۔

۱- امام صاحب کے قول کی جو توجیہ کی گئی ہے ثبوت حکم اس میں منحصر نہیں، بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسری وجہ بھی ہے اس کی شرح یہ ہے کہ ''ربوا'' کا شرعی تصور صرف مال معصوم میں ہوسکتا ہے، مال غیر معصوم میں اگر ''ربوا'' پایا جائے تو وہ لغوی یا عرفی ''ربوا'' ہوگا، نہ کہ شرعی اور ممنوع ربوا شرعی ہے، نہ کہ لغوی یا عرفی۔

حربی کا مال معصوم نہیں ہوتا، اس لئے اسے قرض دے کر اگر اصل سے زائد لیا جائے تو وہ سرے سے ربوا ہی نہیں ہے اس کے حرام ہونے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟ اسی لئے امام صاحب کا قول ''لاربوا'' بطور ''نفی جنس'' منقول ہے ''یجوز الربوا'' نہیں ہے۔

''مال معصوم'' سے میرے نزدیک وہ مال مراد ہے جسے قانون اسلامی کی حفاظت

حاصل ہو، ''دارالحرب'' میں کافر کے مال کو یہ حرمت حاصل نہیں ہوتی۔

۲- ''حرمت ربوا'' اسلام کے معاشی نظام کا ایک جزء ہے، یہ اس نظام کے اندر ہی پایا جائے گا، کیونکہ اسلامی نظام معاش ''نظام صدقات'' ہے، اس میں قرض دینے کا شمار بھی صدقہ میں ہے، اس لئے ربوا کو اس کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں، بلکہ مخالفت ثابت ہے، بخلاف اس کے جہاں کا نظام ''نظام ربوی'' ہو وہاں حرمت ربوا بھی مفقود ہوگی، کیونکہ وہ معاشی نظام نہیں پایا جاتا جس میں ربوا حرام ہو، وہاں کا ربوا، ربوا شرعی نہیں، کیونکہ نظام ہی شرعی نہیں اور یہ ''ربوا'' لغوی اس نظام کے خلاف نہیں۔

دارالاسلام میں اسلام کا معاشی نظام حقیقۃً یا حکماً قائم ہوتا ہے، حکماً کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کے باشندے اسے رائج نہیں کرتے تو عاصی ہیں اسے قائم کرنا چاہئے، ایسے مقام پر ''ربوا'' لغوی'' ربوا شرعی کہا جائے گا اور حرام ہوگا، آں عزیز ان امور پر غور کریں۔

اس اختلاف کے باوجود اس کتاب کی اشاعت سے مجھے خوشی ہوگی، کیونکہ قاری خصوصاً اہل علم حضرات کے سامنے مسئلہ کے سب پہلو آجائیں گے اور علماء ان پر غور کر کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی کو ترجیح دے سکیں گے، مسئلہ مجتہد فیہ ہے، اس لئے قطعی بات تو کوئی نہیں کہی جاسکتی۔

مگر میرے نزدیک علماء اہل حق کے اختلاف کی وجہ سے، جبکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے عوام کے لئے اس کی گنجائش نکلتی ہے وہ جن علماء کے قول سے مطمئن ہوں اور جن پر انہیں اعتماد زیادہ ہو انہیں کے قول پر عمل کرلیں۔ والدعاء

دعا گو محمد اسحٰق صدیقی

۳رشعبان ۱۴۰۰ھ ۱۷رجولائی ۱۹۸۰ء

پیش لفظ

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم

اس دنیا میں اللہ کی قدرت کے عجیب عجیب کرشمے سامنے آتے رہتے ہیں ''دارالعلوم ندوۃ العلماء'' کا ایک طالب علم، جسے اگر خاص دلچسپی ہوسکتی تھی تو عربی علوم وادب سے، طوفان کی زد میں آ کر اڑ کر کہئے یا بہہ کر کہئے ''دارالعلوم دیوبند'' میں پہنچتا ہے۔ دورۂ حدیث کے بعد دینیات کی تکمیل کر کے وہ نہ جانے کیوں شعبہ افتاء کا انتخاب کرتا ہے، بس یہ شوق ہوسکتا ہے کہ کچھ اور پڑھ لیا جائے بہر حال......۔

افتاء کے مربی (استاذی مفتی محمود حسن صاحب امداللہ حیاتہ) کے ایک حکم کی بجا آوری اور اس بجا آوری کے اٹھارہ سال بعد ''اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)'' کے دوسرے سمینار میں ایک موضوع سود سے متعلق ہونے کی وجہ سے اس مجموعے پر مشفقی ومکرمی قاضی مجاہدالاسلام صاحب حفظہ اللہ، کی عنایت، آج اس کتاب کی صورت میں آپ کے ہاتھوں میں موجود ہے۔

کتاب موجودہ شکل وترتیب تک کئی مرتبہ کی تبییض کے بعد پہنچی ہے، ترتیب اول میں تو اصل عبارات کا ترجمہ بھی نہیں کیا گیا اور پوری پوری عبارتیں لی گئی ہیں، مگر اس شکل میں اصل کام اور حصہ وترتیب سب بنیاد اول کے ہی مطابق ہے۔

قاضی صاحب کے توجہ فرمانے پر ان کے حکم سے ''ہندوستان کی شرعی حیثیت'' سے متعلق مقالہ کا اضافہ کیا گیا ہے جس کی نیت ابتداء سے تھی، تبییض اول میں اس کے لئے سادہ صفحات چھوڑے گئے تھے، مگر نوبت نہیں آسکی تھی، جیسا کہ قاضی صاحب کے حکم سے ''تجارتی

سود'' سے متعلق بحث کو نئے سرے سے لکھا گیا ہے، جس کے نتیجے میں وہ اصل سے کئی گنا زائد ہوگئی ہے، خدا کرے کہ اس کی بقدر اس کی افادیت بھی بڑھ گئی ہو، جیسے کہ ''اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)'' کے مرسلہ سوالنامے کے جوابات کو اخیر میں ملحق کرنا مجھے مناسب معلوم ہوا کہ اس میں بعض نئی چیزیں اور نئی بحثیں آگئی ہیں۔

کتاب سامنے ہے، الحمداللہ کہ اس میں بہت سے مباحث اور بالخصوص ایسے پہلو تفصیل کے ساتھ آگئے ہیں جن کو لوگ ''چور دروازہ'' بنانا چاہتے ہیں، اس مجموعہ کا نہایت اہم حصہ ''دارالحرب'' میں سود سے متعلق ہے، اس کے سلسلے میں بوقت تحریر بھی اپنے دونوں اساتذہ سے رجوع کرتا رہا بعد میں دونوں حضرات کے سامنے پیش کیا، چنانچہ ان کے تاثرات شروع میں موجود ہیں، مکرمی ومحترمی حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانی کی خدمت میں بھی یہ حصہ پیش کیا تھا انہوں نے اس کو مفید سمجھ کر دارالعلوم کراچی کے مکتبہ کو اشاعت کے لئے دیا تھا، مگر اشاعت نہ ہوسکی پورا مجموعہ مکرمی ومعظمی مولانا محمد اسحق صاحب سندیلوی نے ملاحظہ فرمایا، احقر نے پاکستان ان کی خدمت میں بھیج دیا تھا انہوں نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے، وہ تاثرات اکابر کے تحت شامل کردیا گیا ہے۔

اس طالب علمانہ اور واقعی طالب علمانہ- کہ دور طالب علمی کی ہی کاوش وتحریر ہے، کوشش کا منظر عام پر آنا اور وہ بھی ایک مؤقر ادارے سے، یہ محض حضرت قاضی صاحب کی نظر التفات ہے اور اگر اس مجموعہ کو مفید سمجھ کر کوئی علمی خدمت قرار دیا جائے تو ''مجمع الفقہ الاسلامی الہند'' کا احسان ہے کہ اس کا قیام ونظام ایسے مسائل کو اس انداز میں منظر عام پر لانے کا خاص محرک وذریعہ بنا ہے، حق تعالی اس ادارے اس کے روح رواں اور اس کے خدام ومعاونین کو اخلاص عطا فرما کر ان کی بھرپور حفاظت فرمائے اور فقہ اسلامی کی ان سے عظیم خدمت لے، اور اس ناچیز کوشش کو قبول فرما کر کاتب وقاری سب کیلئے مفید بنائے۔

ناسپاسی ہوگی اگر میں اس موقع پر ''دارالعلوم دیوبند'' کے دارالاقامہ، کمرہ (۴) دفتر

کے اپنے رفقاء حجرہ کو یاد نہ کروں کہ کمرہ کا رفیق ہونے کی حیثیت سے ان سب کو اس کاوش سے دلچسپی تھی (یعنی مولانا واصف، مولانا عبدالخالق، مولانا حبیب الرحمٰن مراد آبادی، مولانا اظہار الحق، مولانا سعید الرحمٰن و مولانا حبیب الرحمٰن الہ آبادی)۔

اور اس کا اعتراف و اظہار بھی ضروری ہے کہ میری کسی بھی علمی کاوش میں سب سے پہلا حصہ میرے والدین کا ہے کہ انہوں نے میرے لئے یہ راہ متعین کی، پھر ''دار العلوم ندوۃ العلماء'' کا کہ تعلیم کی بنیاد وہیں پڑی اور قلم کا استعمال وہیں سے سیکھا، پھر ''جامعہ اسلامیہ عربیہ، ہتھورا'' جس نے مجھ کو ''دار العلوم دیوبند'' تک پہنچایا، اور ''دار العلوم دیوبند'' کی نسبت کا حق وحصہ تو ہے ہی، بالخصوص اس وجہ سے کہ یہ ناچیز اپنی اس تحریر کی نسبت سے یہ بھی محسوس کرتا ہے کہ اس تحریر کے مختلف اہم و بنیادی حصوں میں روح وقوت اپنے اکابر کی ہی تحقیقات نے پیدا کی ہے اور اس مجموعے نے ان کی بکھری ہوئی چیزوں کو یکجا کر کے اس کو اس سلسلے کا ایک شاہکار بنادیا ہے اور اس میں آنے والی ان کی تحقیقات مجموعی طور پر جہاں ان کی محققانہ شان اور اور مجتہدانہ بصیرت کی دلیل ہیں اس کا بھی بین ثبوت ہیں کہ ان حضرات کو نرا مقلد اور متون فقہ کا پابند اور جمود کا شکار نہیں کہا جاسکتا، پوری بصیرت و دیانت کے ساتھ دلائل کا مطالعہ کر کے ہی یہ کسی رائے کو اختیار کرتے ہیں، اگرچہ اس میں عام حنفیہ کے نقطۂ نظر کی مخالفت کیوں نہ ہوتی ہو، جیسا کہ ''دار الحرب'' کے اندر سود کے سلسلہ میں ان کے عام موقف سے ظاہر ہے۔

احقر یہ سمجھتا ہے کہ اس کتاب کا مطالعہ کرنے پر اگر ان حضرات کی نسبت سے کسی کے دل میں یہ تاثر پیدا ہوتا ہے جس کا اظہار کیا گیا تو یہ ''دار العلوم دیوبند'' کی اور اکابر کے علوم کی ایک بڑی خدمت ہوگی اور احقر کی انتہائی سعادت، فقط

العبد مفتی محمد عبیداللہ الاسعدی

جامعہ عربیہ ہتھورا ضلع باندہ

۱۴۱۰/۶/۷ مطابق ۱۹۹۰/۱/۵

تمہید

الحمدلله الذی علم بالقلم ،علم الإنسان مالم یعلم والصلوة والسلام علی رسوله النبی الأعظم ،وعلی آله واصحابه واتباعه إلی فناء العالم ،أمابعد:

کسی موضوع پر تحقیق کے ساتھ کچھ لکھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس سے متعلق جتنے پہلو سامنے آسکیں اور جو اشکالات ابھرتے رہے ہیں ان سب پر سیر حاصل نہ سہی تو کم از کم مسئلہ کی وضاحت کی حد تک ضرور قلم اٹھایا جائے، اسی لئے اس موضوع پر لکھنے والوں نے بڑی لمبی لمبی بحثیں سپرد قلم فرمائی ہیں، علماء محققین میں امام رازی اور علامہ خازن نے اپنی تفسیروں میں اس موضوع پر تفصیلی گفتگو فرمائی ہے اور اپنی تحقیقات کو موضوع سے متعلق مختلف مباحث کے تحت ذکر کیا ہے، اس مجموعہ مقالات کی تیاری میں وہ مباحث سامنے رہے، نیز دیگر رسائل وکتب اور سابقہ تحریرات وتحقیقات کے پیش نظر ذہن میں آنے والے خیالات ومباحث کو بھی قلمبند کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور یوں اس پورے مجموعہ کو درج ذیل اصولی سرخیوں اور عناوین کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔

''ہماری کج روی اور سود'' میں معاشرہ کے اندر اس وبا کے وجود پر روشنی ڈالی گئی ہے، پھر شرعی نقطۂ نظر سے مسئلہ کا کوئی حکم بیان کرنے سے پہلے لغوی واصطلاحی طور پر اس لفظ کی تشریح کی ضرورت سمجھتے ہوئے دوسرے مقالے میں'' لفظ سود اور سود'' پیش کیا گیا ہے، شرعی نقطۂ نظر کے ساتھ دوسرے مذاہب ونظریات کی آراء کا ذکر مناسب، بلکہ شرعی نقطۂ نظر کی تقویت کا باعث سمجھتے

ہوئے ''سود اور نصوص شرعیہ''، ''سود اور علماء اسلام''، ''سود دوسرے ادیان ونظریات میں'' تین عناوین دے کر تین مقالات میں سود سے متعلق تمام آراء ونظریات کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور چونکہ محض اسی قدر سے مسئلہ کی کماحقہ وضاحت نہیں ہوتی بلکہ از روئے عقل ونقل دلائل کا جائزہ اور اس سے متعلق اشکالات کا حل بھی ضروری ہے، اس لئے'' جواز سود پر عقلی موشگافیاں اور ان کا تجزیہ'' عنوان قائم کر کے از روئے عقل اس کے جواز کے لئے پیش کئے جانے والے اشکالات کا جواب دیا گیا ہے، پھر'' تفصیلی جائزہ'' کے عنوان سے دلائل نقلیہ اور اس کے ضمن میں آنے والے مختلف اختلافات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، اخیر میں دو اہم موضوع جن سے متعلق تفصیلی مباحث عموماً کتب فقہ میں نہیں ملتے، یعنی'' دار الحرب میں سود کا لین دین'' اور'' ضرورت کی بنا پر سود کا جواز''، ان دونوں موضوعات پر حسب استطاعت پوری روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے، اور مجموعہ مقالات کو'' مسئلہ کا حقیقی حل اور صحیح راہ'' کے عنوان پر ختم کیا گیا ہے۔

واللہ الموفق

ہماری کج روی اور سود

یہ ایک حقیقت ہے کہ انسان جب خواہشات نفسانیہ کا غلام ،نفس امارہ کے سامنے سپر انداز، دنیوی گورکھ دھندوں کا دلدادہ، جاہ وجلال کا طالب اور اغراض فاسدہ کا شکار، یعنی سرتاپا عیش وعشرت ہی بن جاتا ہے تو اس کے سامنے دین ومذہب ہی نہیں ، بلکہ عقل وخرد کی بھی کوئی عظمت ووقعت نہیں رہ جاتی ،وہ اپنی اغراض وخواہشات کے پیچھے ان مذاہب ونظریات سے بھی یکسو ہو جاتا ہے جن میں اس کے جیسے اغراض پسند محض اپنی عقل وہوس کی روشنی میں ڈھلا کرتے ہیں ،وہ اپنے آپ کو عقل وخرد کا پیرو کہنے کے باوجود ان امور سے بھی بے نیاز ہو جاتا ہے جن پر عقلاء عالم اتفاق کر چکے ہیں ،افسوس ہے آج کی دنیا کچھ اسی رنگ وڈھنگ پر ہے اور اسی راہ سے انسانی معاشرہ میں نہ جانے کتنی گھناؤنی اور گندی چیزیں اس طرح داخل ہو کر رچ بس گئی ہیں کہ آج ان کا قلع قمع تو درکنار ان کی مخالفت بھی ہمارے بس میں نہیں رہ گئی ہے ،خواہ وہ چیزیں ایسی کیوں نہ ہوں کہ ان کی برائی اور گھناؤنے پن پر عقل ونقل دونوں متفق ہوں ، بلکہ غفلت کی گھٹاٹوپ اندھیریوں میں اگر کسی کو دین ومذہب کا کچھ خیال بھی آتا ہے تو بس اس حد تک کہ دین کی رو سے کسی طرح اس کو جائز قرار دیا جائے ، یا اس کے لئے کوئی گنجائش یا لچک پیدا کی جائے ،انہیں امور شنیعہ وقبیحہ میں سے ایک ''سود ،اور اس کا رواج وکاروبار'' بھی ہے۔

آج دنیا سودی کاروبار ومعاملات میں اتنا آگے بڑھ چکی ہے کہ سود اعضاء کائنات کے رگ وریشہ میں سرایت کر گیا ہے ،دنیاوی زندگی کے کسی بھی موقع ومرحلہ میں بظاہر اس سے نجات مشکل معلوم ہوتی ہے ،حتی کہ آج اس کی مخالفت تو دور کی چیز ہے ،بہت سے اہل اسلام بلکہ مسلمان اہل علم بھی ان معاملات کو جائز قرار دینے کے درپے ہیں۔

سود کی بابت حضور ﷺ کی پیشین گوئی

یہ سب کچھ دراصل آقائے نامدار حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کے اس معجزانہ فرمان کا واقعی مظہر ہے کہ آپ ﷺ نے آج سے چودہ سو سال پیشتر ان الفاظ میں اپنے صحابہ کرام کے سامنے ارشاد فرمایا تھا: "یأتی علی الناس زمان یأکلون فیه الربوا" (لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا اس میں وہ سود کھائیں گے)، صحابہ کرامؓ نے یہ عمومی ارشاد سن کر اپنے معاشرہ کی پاکیزگی کے پیش نظر عرض کیا: "الناس کلهم یارسول الله"؟ (سب کے سب لوگ، اے اللہ کے رسول؟)، آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا: "من لم یاکله ناله غباره" (جو سود نہ کھائے گا اسے سود کا غبار ہی پہنچے گا) (یعنی صریح سود کسی نہ کسی شکل میں ضرور ہی اس کے پیٹ تک پہنچے گا)۔

بعض حضرات مذکورہ بالا ارشاد کو مزید تاکیدی الفاظ کے ساتھ یوں روایت کیا ہے:

"لیاتین علی الناس زمان لایبقی أحد إلاأکل الربا" (لوگوں پر ایسا زمانہ آکر رہے گا جس میں کوئی فرد سود کھانے سے نہ بچ سکے گا) (مشکوۃ المصابیح، باب الربا، ص ۲۴۵ بحوالہ مسند احمد، ابوداود، نسائی، ابن ماجہ)۔

اس روایت میں "غبار" کی جگہ "بخار" کا لفظ مروی ہے جس کے معنی "بھاپ دھواں" کے ہیں حاصل دونوں کا ایک ہے۔

مذکورہ پیشین گوئی اور موجودہ صورت حال

مصر کے شہرت یافتہ عالم و محقق اور مایہ ناز مصنف شیخ محمد ابو زہرہ نے "تحریم الربا تنظیم اقتصادی" کے عنوان سے اس موضوع پر ایک مختصر رسالہ تحریر فرمایا ہے، جس کے آغاز میں "مسند امام احمد" سے مذکورہ بالا روایت کو نقل کرنے کے بعد بطور تشریح و تحشیہ فرماتے ہیں:

"یہ نبی اکرم ﷺ کا ایک ارشاد ہے جو اپنے جی سے کوئی بات نہیں فرمایا کرتے تھے، بلکہ جو کچھ فرماتے تھے وہ وحی خداوندی کا فیضان ہوتا تھا، آج اس دور میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد

بالکل صحیح ثابت ہو چکا ہے کہ عام معاشرہ اس دور میں سود کھا رہا ہے اور الا ماشاء اللہ جو سود سے بظاہر بچا ہوا ہے تو وہ سود کا گرد وغبار ہی اس کے منہ تک پہنچ رہا ہے، حتی کہ سود عہد حاضر کی ایک ایسی بلا اور آفت بن چکا ہے اور لوگ اس درجہ اس سے مانوس ہو چکے ہیں کہ عرفاً اسے ایک امر مستحسن اور اس کی مخالفت کو امر ناجائز گردانتے ہیں، حتی کہ ہم نے بعض ایسے حضرات کو بھی دیکھا ہے جو دینداری ظاہر کرتے ہیں اور اس کے باوجود مسئلہ سے متعلق نصوص قرآنیہ میں ایسی تاویلیں کرتے ہیں جن کی بنیاد پر ان کا مفہوم عہد حاضر کے عرف ورواج کے مطابق ہو جائے (تحریم الربا تنظیم اقتصادی رص ۵)۔

مشہور مصری عالم ومفکر، راہ حق کے شہید سید قطبؒ اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''العدالۃ الاجتماعیۃ فی الاسلام'' میں فرماتے ہیں:

''ان دنوں اکثر وبیشتر ہمارے کانوں میں یہ بات پڑتی رہتی ہے کہ سود اب ایک اقتصادی ضرورت بن چکا ہے اس سے راہ فرار ہے ہی نہیں، اس لئے کہ سارے عالم کا اقتصادی نظام اسی کی بنیادوں پر قائم ہے اور دنیا کے بڑے بڑے منصوبوں اور پلانوں کو بروئے کار لانے کا یہی تن تنہا ایک ذریعہ ووسیلہ ہے'' (العدالۃ الاجتماعیۃ رص ۲۶۴، فی ظلال القرآن ۳ر۳۵)۔

اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے ''سود'' کا مصنف رقم طراز ہے:

''بورژوا علم معیشت نے پچھلی چند صدیوں میں یہ تخیل بڑی گہری جڑوں کے ساتھ جما دیا ہے کہ سود کی حرمت محض ایک جذباتی چیز ہے اور یہ کہ بلا سود کسی شخص کو قرض دینا محض ایک اخلاقی رعایت ہے جس کا مطالبہ خواہ مخواہ مذہب نے اس قدر مبالغہ کے ساتھ کر دیا ہے، ورنہ منطقی حیثیت سے سود سراسر ایک معقول چیز ہے، اور معاشی حیثیت سے وہ نہ صرف یہ کہ قابل اعتراض نہیں ہے، بلکہ عملاً مفید اور ضروری بھی ہے'' (سود ر ۸۰)۔

ایک اور موقع پر مذکور ہے:

''اس غلط نظریہ اور اس کی پرزور تبلیغ کا اثر یہ ہے کہ جدید نظام سرمایہ داری کے تمام

عیوب پر تو دنیا بھر کے ناقدین کی نظر پڑتی ہے، مگر اس سب سے بڑے بنیادی عیب پر کسی کی نگاہ نہیں پڑتی، حتی کہ روس کے اشترا کی بھی اپنی مملکت میں سرمایہ داری کی اس ام الخبائث کو برطانیہ اور امریکہ کی طرح پرورش کر رہے ہیں اور حد یہ ہے کہ خود مسلمان بھی جن کو دنیا میں سود کا سب سے بڑا دشمن ہونا چاہئے مغرب کے اس گمراہ کن پروپیگنڈے سے بری طرح متاثر ہو چکے ہیں" (حوالہ سابق/۸۹)۔

سود کو جائز قرار دینے کی سعی اور اس کے لئے توجیہات

اس عام نظریاتی تاثر اور مغربی افکار ونظریات کی سحر انگیزی کا نتیجہ تھا کہ اس صدی کے آغاز میں مصر کے ایک عالم نے مذکورہ ذیل چند امور پر بنا کرتے ہوئے "جواز سود" کے نظریہ کو قوم کے سامنے پیش کیا تھا وہ امور یہ ہیں:

"أحل الله البيع وحرم الربا" کا قائل متعین نہیں کہ خداوند قدوس ہیں یا مشرکین مکہ (۲) آیت ربا مجمل ہے (۳) مورد نہی جاہلیت کا وہ ربا ہے جس میں دونے دون کی شرط ہو، یعنی اصل رقم کئی گنا کو پہنچ جائے (۴) وہ قرض جس سے کوئی نفع حاصل ہو حرام نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے متعلق کوئی صحیح حدیث نہیں ملتی (۵) یہ قاعدہ اجماعی نہیں ہے کہ قلیل شئ کی حرمت بخیال کثیر ضروری ہے (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ص ۲)۔

اسی پر بس نہیں کہ یہ تو ایک انفرادی رائے کا معاملہ تھا، اس سے بڑا سانحہ یہ پیش آیا کہ مغربی افکار کی یلغار سے متاثر ہو کر ایک مشہور مسلم حکومت نے اپنی قلمرو میں سود کے جواز کا فتوی دے دینے کی اجازت دے دی اور اسے جائز قرار دے دیا، ایک مصری عالم نے اپنی تقریر میں اس واقعہ کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

"دولت علیہ عثمانیہ نے قضاۃ ولایت کو اس امر کا فتوی دینے کا اختیار دیدیا ہے کہ اس قدر فائدہ لینا جو قرض اصلی کی مقدار کو نہ پہنچے جائز ہے، اس کا ذکر محمود بک کی شائع کردہ کتاب "قاموس القوانین" کے (ص ۴۶۳) پر ہے، اس صراحت سے معلوم ہوا کہ دولت علیہ نے وہ

ربا جس کو حلال سمجھنے والا کافر ہو جاتا ہے اور جس پر کسی صورت میں بھی جواز کا حکم لگانا جائز نہیں ہے، اسی کو سمجھا ہے جو "اضعافا مضاعفہ" ہو (یعنی اصل رقم کی مقدار کو پہنچے اور اس سے بھی بڑھ جائے)" (علما مصر کی سود پر بحث/ص ۱۶)۔

خود ہمارے ہندوستان میں بھی بہت سے ذہنوں نے ان افکار کا اثر قبول کیا، چنانچہ اسی دور میں یہاں کے ایک مشہور روشن خیال عالم نے "حقیقۃ الربا" کے نام سے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب تحریر کی اور اس کی بعض صورتوں کے جواز کی تائید وتقویت کی ہے۔

سود کی لت ولذت

معاشرہ کے سودی معاملات سے مانوس ہونے کا اندازہ اس سے لگایئے کہ بہت سے بڑے بڑے تنخواہ دار اور سرمایہ دار جو ہر مہینے اپنی تنخواہ وآمدنی سے بآسانی کچھ نہ کچھ رقم اپنی ہنگامی ضرورتوں کے لئے پس انداز کر سکتے ہیں ایسے لوگ آسانی سے سودی قرضوں کے دستیاب ہونے کی بنا پر اس اہم اور ناگزیر ضرورت سے گزیر کرتے ہیں اور اپنی ہنگامی ضرورتوں میں سودی قرضوں سے کام چلاتے ہیں، اسی طرح بہت سے حضرات ایسے بھی ملیں گے جو اپنی ذاتی رقموں سے بڑے سے بڑا کاروبار چلا سکتے ہیں، لیکن اس کے باوجود سودی رقموں کو اپنے کاروبار میں شامل کرنے اور کاروبار کو ترقی کے راستے پر لیجانے کے لئے اس زرو جائداد کو چاٹ جانے والی رقم کے استعمال سے نہیں بچتے۔ اسی سلسلے کی ایک صورت کو شیخ محمد ابوزہرہ یوں بیان فرماتے ہیں:

"جوا گھروں میں بعض سودی کاروبار کرنے والے مہاجنوں کو بھی اس غرض سے بیٹھا دیکھا گیا ہے کہ جوا کھیلنے والے اگر شکست سے دوچار ہوں تو یہ لوگ ہاتھوں ہاتھ ان کو سودی قرض دے کر ان کا کھیل جاری رکھنے میں مدد کر سکیں" (تحریم الربا تنظیم اقتصادی/ص ۸،۹)۔

یہ صورت دیگر تمام صورتوں سے بھی زیادہ شنیع اور معاشرہ کے لئے ضرر رساں ہے، لیکن انسانی مزاج کے فساد وبگاڑ کو کیا کیا جائے کہ جس چیز سے وہ مانوس ہو جاتا ہے اس کے ذریعہ پیدا ہونے والے نقصانات سے یکسر آنکھیں بند کر لیتا ہے۔

سود کی لغوی اور اصطلاحی و عرفی حقیقت

لفظ ''سود'' اور لفظ ''ربا''

لغت کی رو سے اس کی پوری گنجائش ہے کہ ''سود اور ربا'' دونوں الفاظ کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیا جائے، اس لئے کہ ''سود'' بمعنی نفع ایک فارسی لفظ ہے، ہر نفع پر اس کا اطلاق ہوسکتا ہے، خواہ جائز ہو یا ناجائز، اور ''الربا'' بمعنی زیادتی عربی لفظ ہے، جس کا اطلاق ہر زیادتی پر ہوسکتا ہے، اور معاملات خرید و فروخت میں زیادتی کو ہی نفع کہتے ہیں، لیکن جیسے ''الربا'' سے ہر زیادتی نہیں مراد ہوتی، بلکہ خاص زیادتی مراد ہوتی ہے اسی طرح ''سود'' سے ہر نفع نہ مراد لے کر مخصوص نفع یعنی مخصوص زیادتی مراد لی جاتی ہے، یعنی ہر وہ نفع و زیادتی جسے شریعت جائز نہیں کہتی۔

اردو کے ''سود'' کا مصداق صرف جاہلیت کا ''ربا'' ہے

لیکن استعمال میں حضرات فقہاء ''الربا'' سے جو مفہوم مراد لیتے ہیں اردو کا لفظ ''سود'' اس کی تمام صورتوں کو حاوی نہیں، بلکہ صرف اس صورت کے لئے بولا جاتا ہے جسے اہل جاہلیت ''ربا'' کہا کرتے تھے، مفتی محمد شفیع صاحبؒ اپنے رسالہ ''مسئلہ سود'' میں سود کے عرفی مفہوم پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ''ربا اور سود'' دونوں عربی و اردو میں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں، لیکن حقیقت یہ نہیں ہے، بلکہ مروج سود ربا کی ایک قسم یا فرد کی حیثیت میں ہے، زمانہ جاہلیت میں بھی عموماً ربا صرف اسی کو کہتے اور سمجھتے تھے جسے آج سود کہا جاتا ہے، ربا کی حقیقت نزول

قرآن سے پہلے جو سمجھی جاتی تھی وہ یہ تھی کہ قرض دیکر اس پر نفع لیا جائے، ربا کی یہ تعریف ایک حدیث میں بھی آئی ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "کل قرض جر منفعة فھو ربا" (ہر قرض جو کسی منفعت کا باعث بنے وہ ربا ہے) ملخصا" (مسئلہ سود ر ۱۳، ۱۵۴)۔

شریعت میں ربا کا مصداق واطلاق

مشہور حنفی محقق وعالم ابوبکر جصاص رازیؒ ربا کا شرعی وعرفی مفہوم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"شرعا ربا کا اطلاق مختلف ایسے معانی پر ہوتا ہے جو لغۃً وعرفاً اس کے تحت نہیں شمار ہوتے تھے، حضرت عمرؓ کی مشہور روایت (جس میں ان سے نقل کیا گیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی وفات ہوگئی اور ہم آپ سے ربا کی حقیقت نہ معلوم کر سکے) کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ ربا شریعت محمدیہ کے آنے کے بعد ایک اسم شرعی بن چکا ہے اور اس کی وجہ سے اس کے مفہوم میں اجمال پیدا ہو گیا ہے، ورنہ حضرت عمرؓ (جیسے اہل زبان وفقیہ صحابی) پر اس کے مخفی رہنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، عربوں میں تو ربا کی بس یہی صورت رائج تھی کہ وہ اپنی نقد پونجی، یعنی درہم ودینار وغیرہ اس شرط پر لوگوں کو بطور قرض دیا کرتے تھے کہ قرض دار اس مال کو وقت آنے پر قرض خواہ کی متعین کردہ زیادتی کے ساتھ لوٹائے گا" (احکام القرآن ۱/۵۵۱، ملخصا)۔

مشور حنفی مفسر وفقیہ علامہ محمود آلوسی اپنی شہرہ آفاق تصنیف "روح المعانی" میں ربا کا لغوی وشرعی مفہوم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ربا کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں اور شرعا اس سے وہ مال مراد لیا جاتا ہے جو کسی مالی معاملہ میں معاملہ کرنے والوں میں سے ایک کو ملنے والے مال کے مقابلہ میں زائد ہو اور اس زائد کا لین دین آپس کی رضامندی سے ہو، یعنی "ربا" اور "بیع" (خرید)، بایں معنی ایک دوسرے کے مشابہ ہیں کہ دونوں میں باہمی رضامندی کے ساتھ مال کے مقابلہ میں مال کا معاملہ ہوتا ہے لیکن اس معنی میں باہم مخالف ہیں کہ ربوی معاملہ میں ایک جانب کا مال دوسری جانب

کے مال سے زائد اور مقابلہ میں عوض سے خالی ہوتا ہے" (روح المعانی ۳/ ۴۸، الکشاف ۱/ ۲۸۷)۔

بہر حال جن حضرات فقہاء، اور مفسرین ومحدثین نے "ربا" کے موضوع پر کسی اعتبار سے بحث فرمائی ہے، انہوں نے "ربا" کے مفہوم کو ضرور واضح کیا ہے، اکثریت نے ملتے جلتے انداز سے اور بعض نے اپنے اپنے ذوق کی بنا پر خاص عنوان وتعبیر سے، سب کی تو کیا ایک بڑے طبقے کی تحقیقات کے جمع وذکر میں بھی بے انتہا طول ہوتا، بطور نمونہ چند عبارات پیش کر دی گئی ہیں، اب اس سلسلہ کی تحقیق کا حاصل ذکر کیا جا رہا ہے۔

"ربا" کا لغوی مفہوم

آپ نے صاحب "روح المعانی" کی صراحت ملاحظہ فرمائی کہ لغۃً "ربا" بمعنی زیادتی آتا ہے، لغت کی رو سے اکثر حضرات نے اسی معنی کا ذکر کیا ہے، صاحب "فتح القدیر" فرماتے ہیں کہ یہ لفظ اسم اور مصدر دونوں کی حیثیت سے استعمال ہوتا ہے، یعنی "مال زائد" کے معنی میں بھی، چنانچہ ارشاد ربانی: "لاتاکلوا الربوا" (سورۂ آل عمران: ۱۳۰) (سود کا مال مت کھاؤ) میں معنی اول اور نص قرآنی "احل اللہ البیع وحرم الربوا" (سورۂ بقرہ: ۲۷۵) (اللہ نے بیع کو حلال فرمایا اور سود کو حرام کر دیا ہے) میں معنی ثانی مراد ہیں (فتح القدیر ۵/ ۲۷۴)۔

لیکن اصطلاح عرف وشرع میں اس سے ہر زیادتی نہیں مراد لی گئی ہے، بلکہ صرف وہ زیادتی جو مقابلہ میں عوض سے خالی ہو (المبسوط ۱۲/ ۱۰۸) اگر چہ عرف وشریعت ربا کی تعریف حقیقی میں متفق نہیں ہیں، دور جاہلیت، یعنی زمانہ نزول وحی میں اور عہد حاضر میں بھی اس کا مصداق یہ سمجھا جاتا رہا اور سمجھا جاتا ہے کہ قرض دے کر، اس پر کچھ نفع لیا جائے، جیسا کہ مفتی شفیع صاحب اور جصاص رازیؒ نے ذکر کیا ہے (مسئلہ سود/ ۱۵، ۱۳)۔

شریعت وشارع نے لغوی مفہوم میں توسع کر دیا، اور اس کی ایک ایسی حقیقت بیان ومتعین فرمائی کہ اس کے تحت بہت سی ایسی صورتیں آگئیں جن کے متعلق اہل جاہلیت کے گمان میں بھی کبھی یہ نہ آتا تھا کہ ان میں ربا ہو سکتا ہے اور نہ آج ہی اکثر لوگ اس بات کو سمجھتے ہیں، یہی

وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ جیسے شخص نے اس کی حقیقت کے پورے طور پر واضح نہ ہونے کا ذکر فرمایا، یعنی یہ متعین نہ ہوسکا کہ واقعی مصداق کیا کیا چیزیں اور صورتیں ہیں، تا کہ ان سے بالکلیہ بچا جاسکے۔

''ربا'' کا شرعی مفہوم

علماء اسلام نے ربا کی شرعی حقیقت کو الفاظ ذیل میں ذکر فرمایا ہے:

''مالی معاملہ میں آپس کی رضامندی سے معاملہ کرنے والوں میں سے کسی ایک کو ملنے والا زائد (یعنی عوض سے خالی) نفع''۔

حاصل یہ کہ ہر زیادتی کو ربا نہیں سمجھا و کہا گیا، بلکہ جو زیادتی مقابلہ میں عوض سے خالی ہو وہی ربا ہے، یہ نفع مال ہو تو بھی ربا ہے اور خالص منفعت ہو تو بھی، مال کا ربا ہونا ظاہر و معروف ہے، منفعت کا ربا ہونا اس حدیث سے مفہوم ہے جو آپ مفتی محمد شفیع صاحب کی تحریر میں ملاحظہ فرما چکے ہیں: ''ہر نفع آور (منفعت بخش) قرض ربا ہے''۔

اس حدیث کی تخریج و تحقیق انشاء اللہ آپ آئندہ اوراق میں بعنوان'' دین وقرض کے درمیان فرق'' پڑھیں گے۔

نیز یہ کہ نفع حقیقی ہو یا حکمی ہر دو صورت میں ربا ہے، حقیقی جو فی الوقت موجود و محقق ہو، حکمی جو فی الوقت موجود نہ ہو، لیکن آئندہ حالات کے تغیر کی بنا پر اس کا ظہور متوقع ہو، حقیقی کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک روپیہ دے کر دو روپیہ لیا جائے اور حکمی کی یہ کہ ایک کے بدلے ایک ہی روپیہ لیا جائے، لیکن ادھار کر کے، اس صورت میں نفع یوں ہوسکتا ہے کہ آئندہ روپیہ کی قیمت گھٹ جائے، یا بڑھ جائے، بہر صورت دونوں میں سے ایک کو اس سے نفع ہوگا، اس لئے متوقع کو شریعت نے موجود کا حکم دیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے ربا کی شرعی تعریف میں زیادتی کے ساتھ قید لگائی ہے: ''اگرچہ زیادتی حکماً کیوں نہ ہو'' (سکب الانہر ۲ر ۸۳)، صاحب ''الجوہرۃ النیرہ'' کی بیان کردہ مثال نے بخوبی اس چیز کو واضح کر دیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"درہم کی بیع درہم کے عوض جبکہ بدلین میں سے کوئی ایک تاخیر کے حاصل نہیں ہوتی" (الجوہرہ،ص۲۵۸)۔

یعنی ظاہری زیادتی کے عدم حصول کے باوجود اسے ربا قرار دیا گیا ہے، محض اس بنا پر کہ ادھار معاملہ ہونے کی وجہ سے حصول زیادتی کا امکان ہے۔

عوض سے خالی ہر زیادتی ربا نہیں ہے

یہ بھی ذہن میں رہے کہ ہر ربا، بمعنی عوض سے خالی، زائد مال ونفع، حرام ربا نہیں، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ اور ان کے جلیل القدر شاگرد حضرت عکرمہ سے منقول ہے، ان دونوں حضرات نے فرمایا ہے:

"ربا کی ایک قسم حلال بھی ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو کوئی چیز بطور ہدیہ اس نیت سے دے کہ کسی دوسرے موقع پر اس کا دیا ہوا ہدیہ اس کے پاس زیادتی کے ساتھ لوٹ آئے" (الدر المنثور ۵/۲۵۶، ابن کثیر علی البغوی ۶/۲۴۳، تفسیر فتح القدیر ۴/۲۱۹)۔

اکثر حضرات مفسرین ومحققین نے خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین، آیت: "**وما آتیتم من ربا لیربو افی اموال الناس فلا یربوا عنداللہ**" (سورۂ روم:۳۸) (اور جو تم سود دیتے ہو کہ لوگوں کے مال میں افزائش ہو تو خدا کے نزدیک اس میں افزائش نہیں ہوتی) میں "ربا" کا مصداق لین دین کی اسی صورت کو قرار دیا ہے (حاشیہ جلالین از صاوی، ص۲۴۴) اور نص قرآنی "**ولا تمنن تستکثر**" (سورۂ مدثر:۶) (احسان نہ کرو کہ اس سے زیادہ کے طالب ہو) میں حضور اکرم ﷺ سے صریح خطاب کے ساتھ ممانعت کی وجہ سے آپ کے حق میں تو یہ حرام وممنوع ہے (ابن کثیر مع البغوی ۹/۳۴۸، روح المعانی ۶/۲۴۸) باقی افراد امت کے حق میں جائز ہے۔

تفصیل آئندہ اوراق میں تفصیلی جائزہ کے تحت ملاحظہ ہو، حاصل یہ کہ ہر خالی از عوض زیادتی وہ ربا نہیں جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے، بلکہ اس کا مصداق قرض اور خرید وفروخت کے معاملات میں حاصل ہونے والی خالی از عوض زیادتی ہے۔

ربا حرام اور اس کی اقسام

فقہاء نے ربا حرام کی دو اقسام ذکر کی ہیں، ربا الدیون اور ربا البیوع۔

''ربا الدیون'': رباء الدیون سے مراد قرض کے معاملات میں زیادتی کے ساتھ لین دین، یعنی ہر دور کی مروج و معہود شکل و صورت ہے جس میں جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے یہ معاملہ ہوتا ہے کہ قرضدار قرض کی رقم کو مشروط اضافہ کے ساتھ لوٹائے گا، یہ شکل دور جاہلیت میں بھی تھی اور اس سے پیشتر بھی اور آج تک برقرار و رائج ہے۔

دور جاہلیت میں رائج سود کی شکلیں

دور جاہلیت میں اس انداز پر سودی لین دین کی کئی شکلیں رائج تھیں، جن میں سے چار کا مولانا شمس الحق صاحب رحمانی شیخ الحدیث مدرسہ رحمانیہ مونگیر، نے اپنے مقالہ میں تذکرہ کیا ہے، جو تعمیر حیات شمارہ ۲۵ راگست ۱۹۷۱ء میں شائع ہوا تھا، مزید ایک شکل طبری نے ذکر کی ہے۔

اول: یہ کہ لوگ صاحب ضرورت کو کچھ نقد قرض دیتے اور اسکی ادائیگی کے لئے کوئی مدت متعین کر دیتے اور اس ادھار پر کوئی شرح سود لگا دیتے (در منثور ۱ر۳۶۶)۔

دوم: مدت مقررہ پر قرض نہ ادا کرنے کی صورت میں سود اور اصل رقم کو ملا کر اصل رقم بنا دیتے اور اس مجموعہ پر سود لگا دیتے (حوالہ سابق)، بسا اوقات اس صورت کے تحت یہ نوبت بھی آتی کہ سود کی رقم اصل قرض کی رقم سے کئی گنا زائد ہو جاتی، بلکہ لوگوں کی عام غربت اور تنگدستی کی بنا پر اکثر و بیشتر یہ صورت سامنے آتی رہتی تھی، اسی لئے قرآن مجید نے ایک موقع پر سود کی ممانعت کرتے ہوئے فرمایا ہے: ''لاتاکلوا الربا اضعافا مضاعفة'' (آل عمران: ۱۳۰) (اے ایمان والو! دگنا چوگنا سود نہ کھاؤ) یہاں اضعافاً مضاعفۃً کی قید اسی حقیقت واقعہ کے پیش نظر ہے، جیسا کہ آپ تفسیر آیات کے تحت ملاحظہ فرمائیں گے، حتی کہ بعض لوگوں نے اس حقیقت واقعہ کو ربا کی تعریف میں شامل کر دیا ہے (سلب الانہر ۲ر۸۴)۔ اس صورت کو ''سود در سود'' سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

سوم: زیور و ہتھیار وغیرہ رہن رکھتے اور اس کی کم سے کم قیمت لگاتے (اور اس کے حساب سے قرض دیتے) اور مدت مقررہ کا سود لگا کر ان کو ہضم کر لیتے (سیرت النبی ۴/ ۲۲۲، موطا امام مالک / ۳۰۴)۔

چہارم: تجارتی اور اجتماعی قرض بھی سود پر لیتے جیسا کہ حضرت عباس کا کاروبار تھا (درمنثور ۱/ ۳۶۴)۔

پنجم: معاملہ جانور کے لین دین پر ہوتا اور جانور کی ادائیگی کے لئے ایک وقت مقرر ہوتا اور جس طرح وقت مقرر پر رقم کی عدم ادائیگی کی صورت میں رقم میں اضافہ کر کے مہلت دیدی جاتی اسی طرح وقت پر جانور کے ادا نہ کرنے کی صورت میں اس کی عمر میں اضافہ کر کے (مثلاً چار سالہ کی جگہ پنج سالہ کر دیا) مہلت دے دی جاتی (طبری ۴/ ۵۵)۔

ربا الدیون کے عنوانات

بہت سے حضرات نے "ربا الدین" کو "ربا النسیہ" کے عنوان سے ذکر کیا ہے، اس لئے کہ "نساء" کے معنی تاخیر کے ہیں اور ادھار میں لین دین میں تاخیر ہوتی ہے "ربا الجاہلیہ" کا عنوان بھی اسے دیا گیا ہے اور چونکہ یہ قسم معہود و معروف تھی، اس لئے قرآن کریم کی نصوص کا مصداق اولی ہی قسم قرار پائی اور اس کے لئے حضور ﷺ کی توضیح کی ضرورت بھی نہیں پیش آئی، اسی لئے بعض حضرات نے اس کو "ربا القرآن" کہہ دیا ہے (مسئلہ سود ۱۸، ۱۷، ۱، تحریر الربا بتنظیم اقتصادی/ ۱۹، تفسیر کبیر ۲/ ۷۰ ۳) اور اسی قسم کو علامہ ابن القیم نے "الربا الجلی" (اعلام الموقعین ۲/ ۹۹) اور امام ولی اللہ دہلوی نیز مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی نے "ربا حقیقی" کہا ہے (حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۹۸، امداد الفتاوی ۳/ ۱۵)۔

ربا البیوع اور اس کے عنوانات

ربا حرام کی دوسری قسم "ربا البیوع" ہے، جس سے مراد ہے خرید و فروخت میں عوض سے خالی زیادتی کے ساتھ معاملہ کرنا، خواہ نقد معاملہ ہو یا ادھار، یہی ربا کی وہ قسم وصورت ہے جسے

شریعت کے بیان سے پہلے لوگ ربا نہیں سمجھتے تھے اور آج بھی کم از کم ہمارے ملک کیا، بلکہ اکثر ممالک کے عوام یہ نہیں سمجھتے کہ ان چیزوں میں بھی شریعت نے ربا مان کر اس کے احکام جاری کئے ہیں، حالانکہ فقہاء کرام نے ہر دور میں اپنی کتابوں میں خاص اسی صورت کا ذکر کیا ہے اور اس سے بحث کی ہے قسم اول کے احکام کو اس کے ضمن میں یا پھر "بیع صرف" (یعنی روپیہ پیسے وغیرہ کے لین دین) کے احکام بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے، قرآن مجید کے ظاہری الفاظ اس قسم کو شامل نہیں، بلکہ حضور اکرم ﷺ کے اس ارشاد کے ذریعہ اس کو جانا گیا ہے جو تمام کتب حدیث میں منقول و معروف ہے، تفصیل آئندہ اوراق میں بعنوان "ربا الفضل اور حضرت ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم" آرہی ہے، بہر حال چونکہ اس صورت میں ربویت کا انکشاف حضور ﷺ کے ارشاد سے ہوا، اس لئے اسے "ربا الحدیث" (مسئلہ سود ۱۸) بھی کہتے ہیں، بہت سے حضرات نے اس کے لئے یہی تعبیر اختیار کی ہے، اسی کو امام دہلوی نے محمول بر حقیقی (حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۹۸) اور ابن قیم نے "ربا خفی" (اعلام الموقعین ۲/ ۹۹) قرار دیا ہے، اس کو "ربا النقد" اور "ربا الفضل" بھی کہہ دیا کرتے ہیں (مسئلہ سود ۱۸)۔

ربا البیوع کی شکلیں واقسام

یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ اس قسم کی حقیقت خرید وفروخت میں عوض سے خالی زیادتی کے ساتھ لین دین ہے اب اگر یہ لین دین نقد ہو اور دونوں طرف سے دیا جانے والا مال ایک ہی جنس کا اور ناپ وتول کے ذریعہ بیچا جانے والا ہو، مثلاً گیہوں ہو یا جو، چاول وغیرہ، یا دودھ اور تیل وغیرہ تو خاص اس صورت کو "ربا الفضل" اور "ربا النقد" کہتے ہیں، فضل بمعنی زیادتی اور نقد بمعنی ہاتھوں ہاتھ، اس صورت کی حلت وحرمت کی بابت بعض حضرات کا اختلاف ہے، تفصیلات آئندہ "اختلافات" کے ذیل میں آنے والی ہیں۔

اور اگر یہ لین دین ادھار ہو تو خواہ دونوں طرف مال ناپ وتول کے ذریعہ بیچا جانے والا اور ایک ہی جنس کا ہو، مثلاً دونوں طرف سے گیہوں ہو یا دو جنس کا مثلاً ایک طرف سے گیہوں

اور دوسری طرف سے جو ہو، یا دونوں ایک ہی جنس ہوں، مگر ناپ وتول کے ذریعہ بیچا جانے والا نہ ہو، مثلاً گن کر بیچا جاتا ہو تو اسے ''ربا النسیہ'' کہتے ہیں، نساء کے معنی تاخیر وادھار کے ہیں، چونکہ ادھار کے معاملات میں تاخیر کے ساتھ لین دین ہوتا ہے، اس لئے بہت سے حضرات نے اس قسم کو یہی عنوان دے دیا ہے، اور فقہاء کرام نے، جنھوں نے عموماً بیع والی صورت سے بحث کی ہے، قرض کی صورت کو مستقلاً ذکر نہ کر کے اسی کے تحت شمار کیا ہے، اس لئے کہ روپیہ پیسے کا زیادتی کے ساتھ ادھار لین دین بھی اس کا مصداق ہے کہ اس صورت میں دونوں طرف سے روپیہ ہوتا ہے، یعنی دونوں مال ایک جنس کا ہوتا ہے اور معاملہ ادھار کا ہوتا ہے، اس صورت کی حرمت پر ''ربا الدین'' کی حرمت کی طرح اتفاق ہے، اس لئے کہ ربا الدین کی حقیقت، جیسا کہ عرض کیا گیا ''عوض سے خالی زیادتی کے ساتھ روپیہ پیسہ کا ادھار لین دین'' ہے، لہذا آیات قرآنیہ صراحۃً وعبارۃً نہ سہی، لیکن ادھار معاملہ ہونے کی وجہ سے اشارۃً ایسے معاملات کو شامل ہیں۔

ربا البیوع کا اعتبار کب ہوگا

''ربا البیوع'' کی حقیقت بیان وواضح کی جا چکی ہے، اصولاً یہ یاد رکھا جائے کہ اگر مبیع (سامان خرید وفروخت) اور قیمت دونوں ناپ تول کے ذریعہ بیچے جانے والے اور ایک جنس کے ہوں تو نہ کمی وبیشی جائز ہے اور نہ ہی ادھار، اور اگر دونوں ایک جنس کے نہ ہوں، لیکن ناپ تول سے بیچے جاتے ہوں یا ہم جنس ہوں، لیکن ناپ تول کے ذریعہ نہ بیچے جاتے ہوں تو کمی وبیشی جائز ہے، مگر ادھار نہیں، اول صورت میں کمی وبیشی سے ''ربا الفضل'' کی صورت بنتی ہے اور دوم میں ادھار سے ''ربا النسیہ'' کی۔

اور اگر نہ تو ہم جنس ہوں اور نہ ناپ تول کے ذریعہ بیچے جاتے ہوں، مثلاً کہیں سیب وانار گن کر بکتے ہوں اور دونوں کی باہم بیع ہو تو کمی وبیشی بھی جائز ہے اور ادھار بھی۔

یہ بھی ذہن میں رہے کہ ناپ سے یہاں ان پیمانوں سے ناپنا مراد ہے جو بصورت ظروف ہوتے ہیں، یعنی جیسے آجکل سیال چیزوں کے ناپنے کے آلات، نہ کہ زمین وکپڑے کی

پیمائش کے آلات، یعنی گز اور میٹر وغیرہ۔

ربا کی حقیقت سے متعلق ایک محققانہ بیان

چونکہ اس مقالہ میں ربا کی شرعی حقیقت کا بیان ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اخیر میں مولانا ناظر حسن صاحب دیوبندی کے رسالہ ''کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا'' کا ایک طویل اقتباس پیش کر دیا جائے، اس لئے کہ مولانا نے اس حصے میں ''ربا'' کی حقیقت بیان کرنے کی کوشش فرمائی ہے، مولانا فرماتے ہیں:

'' قرآن کریم سے ربا کی ماہیت وحقیقت، مندرجہ ذیل آیات سے ثابت ہوتی ہے:

"وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون، وإن كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون" (سورۃ البقرہ: ۲۸۰)۔

(اور اگر تم توبہ کر لو گے تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں، نہ تم ظلم کرو گے اور نہ تم پر ظلم کیا جائے گا اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے اور اگر معاف کر دو تو تمہارے حق میں اور بہتر ہے اگر تم علم رکھتے ہو)۔

ان آیات میں تین الفاظ قابل غور ہیں، (۱) راس المال، (۲) ظلم، (۳) نظرۃ

'' راس المال'' وہ دین ہے جو ذمہ میں واجب ہے، اور بوقت عقد طے پا چکا ہے، خواہ معاملہ عقد بیع کا ہو یا اجارہ کا، نکاح وقرض کا ہو، یا کفالہ وحوالہ کا، اسی طرح اس مال کو بھی '' راس المال'' کہتے ہیں جو غیر کا مال تلف کرنے کے عوض متلف کے ذمہ لازم ہوتا ہے، یعنی زر مطالبہ کو بھی اس عنوان سے ذکر کرتے ہیں، '' ردالمحتار'' میں ہے: '' دین وہ مال ہے جو ذمہ میں واجب ہو، خواہ کسی عقد یعنی معاملہ کی وجہ سے، خواہ استہلاک یعنی کسی کا مال تلف کر دینے کی وجہ سے، یا کسی سے بطور قرض کوئی چیز لینے کی وجہ سے، پس دین بمقابلہ قرض کے عام ہے، کذا فی الکفایہ (ردالمحتار ۴/ ۱۶۳)۔

مذکورہ بالا عبارت میں چونکہ لفظ '' عقد'' نکرہ استعمال کیا گیا ہے اور عربی زبان کا قاعدہ

ہے کہ نکرہ عام ہوا کرتا ہے، اس لئے یہ لفظ ہر معاملہ کو شامل ہوگا اور ہر معاملہ میں واجب الاداء رقم "دین" کہلائے گی، اور دین کو رأس المال بھی کہتے ہیں۔

اس تفصیل کی روشنی میں آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ شریعت سودی کاروبار میں رأس المال پر زیادتی کو ظلم قرار دیتی ہے اور ظلم نام ہے بلا استحقاق یا زائد از استحقاق لینے کا، سورۂ ص میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: "لقد ظلمک بسؤال نعجتک إلی نعاجه" (سورۂ ص: ۲۴) (اس نے تیری دنبی اپنی دنبیوں میں ملانے کی درخواست کر کے واقعی تجھ پر ظلم کیا)۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرضدار نے سود کی شرط مان لی ہے پھر سود کا مطالبہ ناحق مطالبہ کہاں رہا، جواب یہ ہے کہ قمار میں بھی تو فریقین ایک مقدار پر راضی ہوتے ہیں پھر متمدن ممالک اس پر سزا کیوں دیتے ہیں؟

اصل وجہ یہ ہے کہ مجبوراً نا عاقبت اندیشی کی محض نفس کی خواہش پر مبنی رضا، قابل اعتبار نہیں ہے، قوانین عدل، قمار و ربا دونوں کو جائز نہیں کہتے، قانون یورپ قمار منع کرتا ہے اور قرآن کریم چونکہ قوانین فطرت کا نام ہے، اس لئے وہ دونوں کو منع کرتا ہے۔

اب اگر قرض دار آسودہ ہے تو عدالت اصل رقم ہی اس سے قرض خواہ کو دلائے گی اور زائد کو ختم کر دے گی اور اگر تنگدست ہو تو اسے کچھ مہلت دلا دے گی، یہی مہلت "نظرة" کی حقیقت ہے۔

اس مختصر تفصیل وتوضیح کے پیش نظر قرآن کریم سے ربا کی ماہیت ان الفاظ میں نکلے گی "الربا هو الزيادة على رأس المال بتأخير الآجال" (ربا وقت کو مؤخر کر کے رأس المال پر زیادتی کرنے کا نام ہے)۔ انتهى تلخيصاً وتسهيلاً (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ص ۹،۱۰)۔

سود اور نصوص شرعیہ

ربا کی ممانعت سے متعلق آیات

سود کی حرمت فروعی اور استنباطی نہیں ہے بلکہ منصوص وقطعی ہے ارشاد باری تعالی ہے:

وحرم الربوا (سورۂ بقرہ:۲۷۵) (اللہ تعالی نے ربا کو حرام قرار دیا ہے)۔

تحریم کے نازل ہونے پر بقایا سود کے وصول کرنے کی بھی ممانعت کردی گئی تھی اور اس پر عمل کو بھی بمنزلہ شرط ایمان قرار دیا گیا۔

"وذروا مابقی من الربوا ان کنتم مومنین" (سورۂ بقرہ:۲۷۸) (اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اسے چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو)۔

جو لوگ سود لینے سے باز نہ آئیں ان کے لئے اعلان جنگ کیا گیا۔

"فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله" (سورۂ بقرہ:۲۷۹) (لیکن اگر تم ایسا نہ کیا تو خبردار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے)۔

سود خور کے حشر کو الفاظ ذیل میں بیان کیا گیا ہے۔

"الذین یاکلون الربوا لایقومون الاکمایقوم الذین یتخبطه الشیطان من المس" (ایضا:۲۷۵) (جو لوگ سود کھاتے رہتے ہیں نہیں کھڑے ہوسکیں گے سوا اس کے کہ وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے خبطی بنا دیا ہو)۔

سود خور کے لئے سخت وعید ہے

"یایها الذین امنوا لاتأکلوا الربوا اضعافاًمضاعفة واتقوالله لعلکم

تفلحون .واتقوا النار التی اعدت للکافرین "(سورۂ آل عمران:۱۳۱)(اے ایمان والو! سود کئی حصہ بڑھا کر نہ کھاؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو تا کہ تم فلاح پا جاؤ اور اس آگ سے ڈرو جو کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے)۔

امام ابوحنیفہؒ قرآن مجید کی سب سے زیادہ خوفناک آیت اسی آیت کو فرمایا کرتے تھے۔

بعض احادیث اور وعیدیں

ربا حرام ہے اور جسم غذا پانے پر بہر حال نشو ونما پاتا ہے اور اس باب میں حلال وحرام کی کوئی تمیز نہیں ہوتی، لہذا ربا کے کھانے سے بھی کھانے والے کے جسم وبدن میں گوشت پیدا ہوگا اور جو گوشت حرام مال سے پیدا ہوگا یا جو جسم حرام مال سے نشو ونما پائے وہ نار جہنم ہی کے لائق ہے۔

روی البیهقی فی شعب الإیمان عن ابن عباسؓ: "من نبت لحمه من السحت فالنار أولی به" (مشکوۃ باب الربا ر۲۴۶)۔

(بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ جس کا گوشت حرام مال سے پیدا ہو آگ اس کے لئے زیادہ لائق ہے)۔

سود کا ایک درہم جان بوجھ کر لینا چھتیس دفعہ زنا کرنے سے بھی شدید ہے۔

عن عبیداللہ بن حنظلة غسیل الملائکةؓ قال: قال رسول اللہ ﷺ: "درهم ربا یأکله الر جل وهو یعلم اشد من ستة وثلاثین زنیة" (ایضاً بحوالہ دارقطنی و مسند احمد/۲۴۶)۔

(حضرت عبید اللہ جو حضرت حنظلہ غسیل الملائکہ کے صاحب زادے ہیں وہ نقل کرتے ہیں حضور ﷺ نے فرمایا ربا کا ایک درہم جو آدمی جان بوجھ کر کھاتا ہے ۳۶ مرتبہ زنا کرنے سے زیادہ سخت ہے)۔

سود لینے والے، سود دینے والے، سود کا رقعہ لکھنے والے، سود کی گواہی دینے والے

سب پر حدیث شریف میں لعنت آئی ہے اور سب کو نفس گناہ میں برابر قرار دیا گیا ہے۔

"عن جابرؓ قال: لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله، وكاتبه، وشاهده، وقال: هم سواء" (مشکوۃ بحوالہ مسلم/۲۴۶)۔

(حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے سود کھانے والے اور کھلانے والے، لکھنے والے اور گواہوں پر لعنت فرمائی اور فرمایا کہ وہ سب کے سب گناہ میں برابر ہیں)۔

سود کا گناہ ستر اجزاء میں ہوتا ہے جس کا سب سے ہلکا جز اپنی ماں سے بدفعلی کرنے کے برابر ہے۔

عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ: "الربا سبعون جزءًا أيسرها أن ينكح الرجل أمه" (مشکوۃ بحوالہ ابن ماجہ وبیہقی/۲۴۶)۔

(حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ربا کے ستر اجزاء ہیں جن میں سب سے ہلکا یہ ہے کہ آدمی اپنی ماں سے صحبت کرے)۔

سود سے بظاہر مال بڑھتا نظر آتا ہے، لیکن انجام کے اعتبار سے گھٹتا رہتا ہے۔

عن ابن مسعودؓ قال: قال رسول لله ﷺ: "إن الربا وإن كثر فإن عاقبته تصير إلى قلة" (ایضا بحوالہ مسند احمد/۲۴۶)۔

(حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ربا اگرچہ زیادہ ہوتا ہے لیکن اس کا انجام قلت ہی کی طرف ہوتا ہے)۔

حرمت ربا کی آیت محکم ہے منسوخ نہیں ہے۔

ربا کے شبہ سے بھی بچنا ضروری ہے

ربا تو ربا شبہ ربا سے بھی بچنے کا حکم ہے:

عن عمر بن الخطاب: "إن آخر مانزلت آية الربا وأن رسول الله ﷺ قبض ولم يفسرها فدعوا الربا والريبة" (مشکوۃ/۲۴۶، بحوالہ ابن ماجہ ودارمی)۔

(حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ سب سے آخری آیت ربا کی نازل ہوئی اور قبل اس کے کہ حضور ﷺ ہمارے لئے اس کی تفسیر فرماتے آپ ﷺ کی وفات ہوگئی، لہذا ربا اور ریبہ یعنی شبہ دونوں کو چھوڑ دو)۔

حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ یہ آیت ثابت ومحکم ہے، نزول وحی کے آخری لمحات میں نازل ہوئی اور منسوخ نہیں ہوئی لیکن قبل اس کے کہ حضور ﷺ اس کے تمام جزئیات کی تفسیر وتوضیح فرماتے آپ ﷺ کی وفات ہوگئی، اس لئے اب اس آیت پر عمل کا حقیقی مقتضی یہ ہے کہ جو کھلا ہوا ربا ہے اسے بھی چھوڑ دو اور جس میں شک وشبہ ہے احتیاطاً اسے بھی چھوڑ دو، ظاہر عبارت کا یہی مفہوم ہے۔

طیبیؒ کا قول ہے: ''حضرت عمرؓ کی مراد یہ ہے کہ آیت ثابت اور غیر منسوخ وغیر مشتبہ ہے، اسی لئے آپ نے اس کی تفسیر نہیں فرمائی، لہذا یہ جس طرح ہے اسی طرح رہنے دو اور اس میں شک مت کرو اور حلت سود کے لئے حیلے مت اختیار کرو'' (لمعات ومرقاۃ حاشیہ مشکوٰۃ ر ۲۴۶)۔

مقروض کا ہدیہ

حتی کہ مقروض اگر قرض کے دباؤ میں کوئی ہدیہ پیش کرے تو یہ ہدیہ بھی ربا ہے، نام بدلنے سے حقیقت نہیں بدلا کرتی۔

حضرت ابو بردہ بن ابی موسیٰؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں مدینہ آیا وہاں عبداللہ بن سلام سے ملاقات ہوئی انہوں نے فرمایا تم ایسے علاقے میں ہو جہاں سود عام طور سے پھیلا ہوا ہے، لہذا اگر تمہارا کسی شخص پر کوئی حق ہو اور وہ تم کو ایک بوجھ بھوسہ یا جو یا گھی یا پنیر دے تو مت لینا، اس لئے کہ یہ ربا ہے (مشکوٰۃ بحوالہ بخاری ر ۲۴۶)۔

اور یہ چیز ہدیہ مالی پر ہی موقوف نہیں، بلکہ دوسرے منافع بھی اسی ضمن میں آتے ہیں، چنانچہ حضرت انس بن مالک حضور اکرم ﷺ کا ارشاد نقل فرماتے ہیں:

''جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے اور مقروض اسے ہدیہ پیش کرے یا اس کو اپنے

جانور پر سوا کرا لے تو قرض خواہ نہ تو اس کے جانور پر سوار ہو اور نہ اس ہدیہ کو لے، ہاں یہ کہ ان کے درمیان پہلے سے اس قسم کے تعلقات پائے جاتے ہوں تو اجازت ہے☆'' (ایضاً بحوالہ ابن ماجہ وشعب الایمان للبیہقی ص ۲۴۶)۔

☆ یہ مضمون مرتب کا تیار کردہ نہیں، بلکہ دراصل مرتب کے استاذ ومربی حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب مفتی اعظم دار العلوم دیوبند کا تحریر کردہ ایک مضمون ہے جو ماہنامہ نظام کانپور اشاعت مئی ۶۵ء میں شائع ہوا تھا، چونکہ اس مضمون میں مسئلہ زیر بحث سے متعلق نصوص قرآنیہ اور احادیث نبویہ ایک ہی جگہ جمع کردی گئی ہیں، اس لئے اس مجموعہ میں اس کو شامل کر کے گویا اس مجموعہ کو زینت بخشی گئی ہے، اس نسبت سے یہ حضرت الاستاذ کا ایک علمی وتحریری شاہکار ہے، البتہ کہیں کہیں الفاظ میں معمولی سا ردو بدل کردیا گیا ہے (اسعدی مؤلف کتاب ہذا)۔

سود اور علماء اسلام

گذشتہ مضمون میں آپ نے سود سے متعلق آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کا مطالعہ فرمایا ان نصوص سے قطع نظر علماء نے ان وجوہ وعلل سے بھی بحث فرمائی ہے جن کی بنیاد پر شریعت نے سود کے لین دین کو حرام قرار دیا ہے، اس سلسلہ میں علامہ خازن اور امام رازی دونوں ہی حضرات نے اپنی تفاسیر میں حرمت ربا کی متعدد وجوہ ذکر فرمائی ہیں، خازن نے چار اور امام رازی نے پانچ وجوہات بیان کی ہیں۔

علامہ خازن کا بیان

علامہ خازن ان وجوہات کی تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”علماء نے تحریم ربا کی متعدد وجوہ بیان فرمائی ہیں، اول یہ کہ سود بغیر عوض دوسرے کا مال لے لینے کا تقاضا کرتا ہے، خواہ معاملہ نقد کا ہو یا ادھار کا، دوم یہ کہ سود کا رواج لوگوں کو تجارت وغیرہ جیسے مشاغل (جن سے جدوجہد کی بناء پر مال بڑھتا ہے) سے روکتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس لائن سے نفع کے حاصل کرنے کا سلسلہ ہی ختم ہو جائے گا، سوم یہ کہ سود قرض جیسی نیکی کے رواج کو ختم کرتا ہے اور جب اسے حرام کر دیا جائے گا تو لوگ خوشی خوشی ضرورت مند کو قرض دیں گے اور اس سے محض اپنی رقم واپس لیں گے اور اپنے اس عمل پر آخرت میں ثواب کی امید رکھیں گے، چہارم یہ کہ نصوص شرعیہ نے اسے حرام قرار دیا ہے، اور اس سے زیادہ معقول کوئی وجہ اور اس سے بڑی کوئی دلیل نہیں ہو سکتی“ (تفسیر خازن ر ۲۰۲)۔

امام رازی کا بیان

امام رازی نے پانچویں وجہ ان الفاظ میں ذکر فرمائی ہے:

"اکثر و بیشتر قرض دینے والا مالدار اور لینے والا نادار ہوتا ہے، اس صورت میں سود کو جائز قرار دینا گویا غریب و نادار سے زیادہ لینے کی اجازت دینا ہے اور ایسا کرنا بربناء رحمت حرام ہے" (تفسیر رازی ۳/۷۱ ۳)۔

سید قطب کا بیان

سید قطب شہیدؒ ان وجوہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اسلام نے جس طرح معاشرہ کے درمیان مودت و محبت کالحاظ کیا ہے، افراد کی اخلاقی پاکیزگی کا بھی خاص خیال رکھا ہے، اگر کوئی فرد سود لیتا اور اسے استعمال کرتا ہے تو وہ حسن اخلاق سے کورا، اور زندہ و باشعور ضمیر سے عاری ہوتا ہے اور جو کوئی جماعت اس کو اختیار کرتی ہے تو اس کے درمیان سے آپسی محبت اور باہمی میل جول رخصت ہوجاتا ہے" (فی ظلال القرآن ۳/ ۳۳)۔

شیخ ابوزہرہ کا بیان

شیخ محمد ابوزہرہ تحریر فرماتے ہیں:

"ربا کا معاملہ خواہ کوئی انسان کرے حرام ہے، اس لئے کہ یہ ظلم ہے اور ظلم ایسی چیز نہیں ہے جو ایک کے حق میں حلال اور دوسرے کے لئے حرام ہو، بلکہ یکساں طور پر سب کے لئے حرام ہے ایک حدیث قدسی میں وارد ہے اللہ تبارک وتعالی فرماتے ہیں: اے میرے بندو! میں نے اپنے آپ پر ظلم کو حرام قرار دیا ہے اور تمہارے درمیان بھی اسے حرام رکھا ہے، لہذا باہم ظلم کا معاملہ نہ کرو" (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ر ۱۲)۔

امام رازی ایک موقع پر فرماتے ہیں:

"جمہور مجتہدین ربا کی دونوں قسموں کی حرمت پر متفق ہیں قسم اول کی حرمت پر قرآن مجید کی رو سے اور قسم ثانی کی حرمت پر احادیث کی رو سے" (تفسیر کبیر ۳/ ۷۰ ۳)۔

صاحب مبسوط وصاحب تفسیر مظہری

مبسوط سرخسی اور تفسیر مظہری میں ہے:

" سود کا معاملہ بہت اہم اور سخت ہے اس لئے اس میں دوسرے تمام امور کے مقابلہ میں زیادہ احتیاط سے کام لینا چاہئے، کیونکہ سودی معاملہ پر اللہ تبارک وتعالی نے پانچ قسموں کی وعیدوں کا ذکر فرمایا ہے، اول تخبط یعنی مجنون وبدحواس ہونا کہ ارشاد ہے: "لایقومون إلا کمایقوم الذی یتخبطه الشیطان"

دوم: خلود فی النار، یعنی جہنم میں ہمیشہ ہمیش رہنا کہ ارشاد ہے: "ومن عادفأولئک أصحاب النارهم فیهاخالدون"

سوم: محق ،یعنی مال کو کم کرنا ارشاد ہے "یمحق الله الربا"

چہارم: کفر کہ ارشاد ہے:" وذروا مابقی من الربا ان کنتم مؤمنین "

پنجم ،اللہ سے جنگ کہ ارشاد ہے : "فأذنوا بحرب من الله ورسوله" (خبردار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے)۔

مولانا عبدالحق دہلوی کا بیان

تفسیر حقانی میں ہے:

" ہر فعل کی انسان کی روح پر ایک تاثیر ہوتی ہے اور جب انسان اس فعل کی مداومت کرتا ہے تو یہ فعل قوت راسخہ بن کر اس کی روح پر رنگ کی طرح پیوست ہو جاتا ہے اور تجربہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ سود خوری سے دل پر سختی اور روپے کی محبت اور بزدلی اس درجہ طاری ہو جاتی ہے کہ جس کا کچھ بیان نہیں" (تفسیر حقانی ۲۰/۳)۔

مولانا سنبھلی کا بیان

مولانا محمد برہان الدین صاحب سنبھلی اپنے مقالہ میں فرماتے ہیں:

" احادیث میں محض ربا ہی نہیں، بلکہ شبہ ربا سے بھی بچنے کے لئے ہدایت کی گئی ہے

انہیں وجوہ کی بنا پر صاحب ''ہدایہ'' کے الفاظ میں یہ مستقل اصل قرار پائی ہے ''شبهة الربامانعة كحقيقة الربا'' یعنی شبہہ ربا مثل حقیقت ربا کے جواز سے مانع ہوا کرتا ہے۔ محقق ابن ہمام نے اس پر'' بالاجماع على منع بيع الاموال الربوية مجازفة وإن ظن التساوي'' (فتح القدیر ۵/۲۸۰)۔

یعنی اس قاعدہ کی دلیل اس حکم پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اموال ربویہ، یعنی وہ اشیاء جن میں ربا جاری ہوتا ہے، انکی بیع محض انداز سے منع ہے، اگر چہ جانبین کی برابری کا گمان کیوں نہ ہو- کا اضافہ کر کے جہاں یہ بتایا کہ احتمال سود باتفاق منع ہے وہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ان الفاظ کے ذریعہ اس حقیقت کو بھی بے نقاب کرنا چاہا ہے کہ صرف حنفیہ کے نزدیک ہی نہیں، بلکہ تمام مکاتب فقہیہ میں یہ اصل تسلیم شدہ ہے'' (تعمیر حیات ۲۵ مئی ۱۹۷۱ء، ص ۱۰، کالم ۳)۔

ایک اور موقع پر مولانا فرماتے ہیں:

'' معاملہ ربا کی اہمیت اور قباحت جاننے کے لئے یہ بات بھی کافی ہے کہ دارالاسلام میں غیر مسلموں کو بھی اس بات کی اجازت نہیں کہ وہ سودی لین دین آپس میں بھی کر سکیں، حالانکہ اس کے علاوہ دیگر امور میں '' دعهم ومايدينون '' (یعنی ان کے دین سے عدم تعرض) کی پالیسی اختیار کی جاتی ہے'' (حوالہ سابق: کالم ۱)۔

حرمت ربا ہر طرح مبرہن ہے

مذکورہ بالا عبارات کے ذکر سے حکم فقہی کا بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ محض یہ بتانا ہے کہ اسلام اور اہل اسلام نے اس مسئلہ کو نقل وعقل دونوں کی رو سے بایں طور مدلل ومبرہن کر کے پیش کیا ہے، اور اس کی حرمت پر اس درجہ شدت کا مظاہرہ کیا ہے کہ ظاہر نصوص ونقول میں اس کے جواز کے حق میں کوئی گنجائش نہیں ہے اور کیوں نہ ہو کہ خداوند قدوس سے زیادہ بندوں کی مصالح کو جاننے والا کون ہو سکتا ہے اس کی جانب سے کسی چیز کے متعلق جواز وعدم جواز کا حکم انہیں مصالح کے پیش نظر ہوتا ہے، خواہ بندے ان مصالح کو سمجھ سکیں یا نہ سمجھ سکیں بندوں کے حق میں وہ انہیں

چیزوں کو حرام وممنوع قرار دیتا ہے جن میں بندوں کا بے انتہا ضرر ہوتا ہے یہ بات الگ ہے کہ بسا اوقات یہ ضرر تجربوں کے بعد ہی ان کے سامنے آتا ہے۔

ربا النسیئہ کی حرمت کا منکر کافر ہے

یہی وجہ ہے کہ جمہور فقہاء وعلماء امت ربا کی حرمت پر متفق ہیں بس بعض جزئیات میں بعض حضرات کا اختلاف ہے ورنہ آیات قرآنیہ اور صریح احادیث نبویہ کا تعلق جن صورتوں سے ہے ان کی حرمت پر تو ساری امت کا اتفاق ہے حتی کہ صاحب "مرقاۃ" نے علامہ اسبیجابی کا قول نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

"علماء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص ربا النسیہ (یعنی ربا الدیون کی حرمت) کا انکار کرے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، البتہ ربا الفضل کے متعلق اختلاف ہے" (مرقاۃ ۳/۱۳)۔

اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ربا الفضل کا ثبوت محض احادیث سے ہے، نیز اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ وابن عمرؓ کا اختلاف بھی مروی ہے جس کی تفصیل آئندہ اوراق میں آنے والی ہے۔

"صاوی شرح جلالین" میں مذکور ہے: "جاننا چاہئے کہ ربا کتاب وسنت اور اجماع تینوں کی رو سے حرام ہے، لہذا جو شخص اسے حلال جانے گا اس کی تکفیر کی جائے گی" (صاوی علی جلالین ۱/۱۱۶)۔

سود دوسرے ادیان ونظریات میں

معاشرہ کے حق میں سود کی مضرت رسانی کے یقین کے لئے یہ بھی ایک بہت بڑی دلیل ہے کہ ماقبل اسلام کے آسمانی ادیان نے بھی اپنے اتباع کو اسکے لین دین سے روکا ہے، علاوہ بریں دوسرے نظریات نے بھی اسے معاشرہ کے حق میں انتہائی مکروہ ونقصان دہ قرار دیا ہے ،ذیل میں اسی سلسلہ کی چند چیزیں ذکر کی جاتی ہیں: شیخ محمد ابوزہرہ نے اپنے رسالہ میں تفصیل کے ساتھ مسئلہ کے اس رخ پر بحث فرمائی ہے:

ربا اور یہودیت

یہودیت میں سود کی حرمت کا تذکرہ خود قرآن مجید نے کیا ہے چنانچہ یہودیوں کے مختلف اہم قبائح کے بیان کے ضمن میں یہ بھی فرمایا گیا ہے:" وأخذهم الربا وقدنهوا عنه " (یعنی یہودیوں کی جن حرکتوں کی بنا پر بہت سی حلال چیزوں کو ان کے حق میں حرام قرار دیا گیا تھا ان میں سے ایک حرکت باوجود ممانعت کے سود کا لین دین تھا)۔

شیخ محمد ابوزہرہ فرماتے ہیں:

'' آسمانی مذاہب میں سے محض اسلام نے ہی ربا کو حرام نہیں قرادیا ہے بلکہ اسلام سے پہلے کے آسمانی مذاہب نے بھی اپنی تعلیمات واحکام میں اس کی حرمت کی صراحت کی ہے، چنانچہ ایک موقع پر ان کو حکم دیا گیا ہے'' اپنے اسرائیلی بھائی کو سودی قرض نہ دو'' یہ ضرور ہے کہ یہ الفاظ اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ حرمت ان کیلئے صرف اپنے ہم خاندان افراد کے حق میں تھی عام نہیں، اس مفہوم کو ایک موقع پر صریح الفاظ میں یوں بیان کیا گیا ہے'' اجنبی (یعنی غیر اسرئیلی) کو سودی قرض دو لیکن اپنے بھائی کو سودی قرض نہ دو تا کہ تمہارا رب جو چیزیں

تمہارے ہاتھ میں آئیں ان میں برکت عطا فرمائے'' (تحریم ربا تنظیم اقتصادی / ۱۱)۔

ایک مصری عالم شیخ محمد سلامت اپنی ایک تقریر میں فرماتے ہیں:

''یہ ممانعت توریت میں بھی کئی جگہ آئی ہے (کتاب خروج نمبر ۲۲ ص ۲۵) پر ہے:

''اگر تو نے شعمی (یعنی قبیلہ کے) تنگدست کو قرض دیا جو تیرے پاس ہے تو اس سے سود خواروں کا سا معاملہ نہ کرو اور اس پر سود نہ چڑھا'' (کتاب نمبر ۲۰ میں ص ۳۵) پر ہے۔ ''تو اپنی چاندی ربا کی بدلہ نہ دے'' کتاب تثنیہ میں ہے ''اپنے بھائی کو ربا کی شرط پر قرض نہ دے چاندی کا ربا ہو یا اناج کا'' لوقا کی انجیل نمبر ۳۵ میں ہے ''اپنے دشمنوں سے محبت کرو اور احسان کرو اور قرض دو قرض دو بجائیکہ اور کسی قسم کی زائد امید نہ رکھو پس تمہارا اجر ابڑا ہو گا'' (علماء مصر کی سود پر بحث / ۳۳)۔

ربا اور نصرانیت

ایک موقع پر شیخ محمد ابوزہرہ فرماتے ہیں:

''موجودہ نصرانیت نے قطعی طور پر ربا کو حرام قرار دیا ہے اور محض عیسائیوں کے حق میں ہی نہیں، بلکہ دوسروں کے حق میں بھی اس پر ان کے تمام کنائس متفق ہیں''۔

کچھ آگے چل کر عیسائیت میں اصلاح کے بعد جو حالات پیدا ہوئے ان کے متعلق فرماتے ہیں:

''جب عیسائیت میں اصلاح کا دور دورہ آیا تو اصلاحی تحریک کے قائد لوتھر نے صرف قرض کے ذریعہ حاصل ہونے والے فوائد ہی کو حرام نہیں قرار دیا خواہ وہ فائدہ کم ہو یا زیادہ بلکہ ان تمام تجارتی معاملات کو بھی حرام بتایا جو ربا تک پہنچاتے ہوں یا ان میں ربا کی کوئی صورت پیدا ہو سکتی ہو حتی کہ اگر کسی چیز کی خرید و فروخت اس شرط پر ہو کہ قیمت بعد میں ادا کی جائے گی لیکن نقد قیمت سے زائد ہو گی تو اسے بھی منع کیا ہے'' (تحریم ربا تنظیم اقتصادی / ۱۱)۔

ایک اور موقع پر شیخ موصوف نے اسی موضوع سے متعلق لوتھر کے ایک رسالہ

کا ذکر کرتے ہوئے الفاظ ذیل میں اسکا ایک اقتباس پیش فرمایا ہے:

''بہت سے لوگ ایسے ہیں کہ ان کے ضمیر اس بات کا کوئی اثر نہیں لیتے کہ وہ سامان تجارت کو ادھار کا معاملہ کر کے اونچی قیمتوں میں بیچتے ہیں اور یہ قیمتیں ان کے نقد معاملہ کی قیمتوں سے بہت زیادہ ہوتی ہیں، بلکہ بعض لوگ تو نقد کاروبار پسند ہی نہیں کرتے، یہ تصرف جس طرح عقل کے خلاف ہے اوامر الہیہ کے بھی خلاف ہے'' (بحوالہ حقائق الاسلام واباطیل خصومہ، مصنفہ استاذ عباس محمود العقاد، ۱۲۵)۔

ربا اور فلاسفۂ یونان

ایک اور موقع پر شیخ فلاسفہ کے نظریات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''سولون جس نے زمانہ قدیم میں اشیاء کے قانون کو وضع کیا تھا اس نے بھی ربا سے منع کیا ہے، اسی طرح افلاطون نے اپنی کتاب القانون میں ربا سے روکا ہے اور لکھا ہے'' کسی شخص کے لئے سودی قرض دینا جائز نہیں'' ارسطو کہتا ہے'' نقد نقد کو پیدا نہیں کرتا''۔

ارسطو نے کسب معاش کی جو تجارتی صورتیں ذکر کی ہیں شیخ موصوف ان کا ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

''ارسطو نے کسب معاش کے تجارتی طریقوں کی تین قسمیں کی ہیں جن میں سے ایک کو غیر فطری وغیر طبعی قرار دیا ہے اور وہ یہ کہ نفس نقد (یعنی روپے پیسے) کو سامان تجارت بنا کر اپنے ہم جنس کے عوض بیچا جائے اور اس طرح کسب معاش کیا جائے''۔

شیخ فرماتے ہیں: '' ربا کی وہ تمام قسمیں جنہیں اسلام نے بیان کیا ہے اسی صورت سے تعلق رکھتی ہیں''۔

بعد کے مفکرین

ایک دوسرے موقع پر فرماتے ہیں:

''تمام عیسائی فلاسفہ نے ارسطو کی اس رائے کی تسلیم کیا ہے اور اس کی اقتداء کی ہے،

بلکہ اس کی تشریح میں اس قدر وسعت سے کام لیا ہے اور اتنی تعمیم اختیار کی ہے کہ ہر اس معاملہ کو اس کے تحت شمار کیا ہے جو محض زمانہ کی تاخیر کی وجہ سے روپے پیسے کے کمانے کا ذریعہ بنے''۔

مسٹر ڈائمنڈ ہوم لکھتا ہے:

''نقد تجارت کا سامان نہیں، بلکہ اس کا ذریعہ اور آلہ ہے، یہ خود تجارت کی مشین نہیں ہے بلکہ وہ تیل ہے جو تجارت کی مشین کو گھماتا اور چلاتا ہے'' (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ر ۱۶،۱۷)۔

شیخ محمد سلامت مصری نے جن کی تقریر کا ایک اقتباس گذشتہ صفحات میں آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں اپنی اسی تقریر میں ایک انگریز مصنف کی کتاب '' تاریخ الاقتصاد الاسلامی '' کا ایک اقتباس پیش کیا ہے جو درج ذیل ہے:

''تحریم ربا کا مذہب یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ نقود، یعنی روپے پیسے بذات خود مقصود نہیں ہیں، بلکہ یہ ضروریات زندگی کے مبادلہ کا ذریعہ ہیں بہت سے یورپین مصنفین نے تحریم ربا کے سلسلہ میں کتابیں لکھی ہیں اور وہ وقت دور نہیں، جبکہ ہم ربا کے خلاف بھی وہی چیخ و پکار سنیں گے جو شراب نوشی اور خنزیر خوری کے خلاف سن رہے ہیں'' (علماء مصر کی سود پر بحث ر ۳۹)۔

مذکورہ بالا مختصر تفصیل سے ناظرین نے بخوبی اندازہ لگالیا کہ اسلام کے علاوہ دوسرے ''مذاہب ونظریات'' نے بھی ربا کے رواج کی سختی سے مخالفت کی ہے اور معاشرہ کے لئے اس کو انتہائی مضرت رساں قرار دیا ہے۔

ربا اور ہندو مذہب

ہمارے برادران وطن کے مذہب نے بھی ملک وقوم کو گھن کی طرح کھا لینے والے اس مرض کی خرابی وممانعت کا ذکر کیا ہے، چنانچہ داراشکوہ ابن شاہجہاں کے عہد کے ایک مشہور پنڈت جن کے پاس داراشکوہ بکثرت آتا جاتا تھا اور ان پنڈت صاحب سے مختلف قسم کے سوالات وجوابات کی نوبت آتی تھی یہ سارے سوالات وجوابات اردو میں بھی بنام '' اسرار معرفت '' طبع ہو چکے ہیں، اسی مجموعہ میں ایک موقع پر مذکور ہے۔

سوال: کیا مسلمان پر سود کا لینا حرام اور اہل ہنود پر حلال ہے؟

جواب: اہل ہنود پر سود کا لینا حرام سے بھی زیادہ برا ہے۔

سوال: سود لیتے کیوں ہیں؟

جواب: رواج پا گیا ہے اور اس کا رواج پانا اس کے نقصان سے بے خبر ہونے کی وجہ سے ہے۔

سوال: اس کا رواج کہاں سے ہوا ہے؟

جواب: ہر مذہب میں ہر ایک کے واسطے خیرات عبادت، ریاضت کا بدلہ بزرگوں نے بیان کیا ہے، اس کے کرنے سے گنہگار کا گناہ دور ہو جاتا ہے، مگر قرض ایسا نہیں ہے، مالک کو ادا کرنے کے سوا اس سے عاقبت میں نجات نہیں ہوتی اور سود جب محض حرام ہے تو قرض کے ادا کرنے کی تاکید کیلئے اسی پر مقرر کیا ہے سود کے زیادہ ہونے کے خوف سے، جہاں تک طاقت رکھتا ہو قرض کو جلدی ادا کردے اور اس وقت میں لوگوں نے غفلت کی وجہ سے اپنا طریقہ بنالیا ہے (اسرار معرفت ر ۲۱)۔

جوازِ سود پر عقلی موشگافیاں اور ان کا تجزیہ

گذشتہ اوراق میں تفصیل کے ساتھ آپ کے سامنے سود کے جواز و عدم جواز سے متعلق شرعی نصوص آیات قرآنیہ واحادیث نبویہ علماء اسلام کے خیالات، نیز بعض غیر مسلم مکاتب فکر کے رجحانات کا تذکرہ آچکا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ جہاں عقلاء کے ایک طبقہ نے سود کی حرمت وضرر رسانی کی تائید واعلان کیا ہے، ایک طبقہ نے اس کے رواج کو نہ صرف جائز، بلکہ اقوام وحکومت کی ترقی کے لئے، نیز تہذیب وتمدن کے نشوونما کے لئے دور حاضر میں اسے ضروری قرار دیا ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دوسرا طبقہ اپنے نظریہ کے حق میں جن دلائل کا سہارا لیتا ہے اس موقع پر مختصراً ان دلائل پر بھی تبصرہ کیا جائے، تاکہ بحث تشنہ نہ رہے، اس لئے ذیل میں اس سلسلہ کے بعض دلائل کا ذکر کیا جاتا ہے۔

جوازِ سود کے عقلی دلائل

۱- جو شخص اپنا مال کسی کو دیتا ہے وہ خطرہ مول لیتا ہے، اس لئے کہ اس بات کا کوئی بھروسہ نہیں کہ قرضدار اسے لوٹا ہی دے، نیز ایثار کرتا ہے اس معنی کر کہ اپنی ضرورت کی چیز دوسرے کو دے دیتا ہے، اب اگر قرض لینے والا اپنی کسی ذاتی ضرورت سے قرض لیتا ہے تو اس کا ادا کردہ سود کرایہ ہوگا اس خطرہ کا بھی جو قرض خواہ نے قرض دے کر مول لیا تھا اور اسکے ایثار کا بھی، اگر قرضدار اسے منافع خوری میں استعمال کرلے، یعنی اس سے کچھ آمدنی کرلے تو قرض خواہ بدرجہ اولی اس سود کا مستحق ہوگا۔

۲- قرض خواہ قرضدار کو قرض دے کر نفع اٹھانے کا موقع دیتا ہے، لہذا جب قرضدار اس رقم سے نفع اٹھا رہا ہے تو قرض خواہ اس میں کیوں نہ حصہ دار ہو؟

۳-نفع آوری سرمایہ کی ذاتی صفت ہے، لہذا کسی شخص کا دوسرے کے کمائے اور جمع کئے ہوئے مال کو استعمال کرنا بجائے خود مال والے کے لئے سود کے مانگنے اور استعمال کرنے کے لئے سود ادا کرنے کا استحقاق پیدا کرتا ہے۔

اسی انداز کے مختلف دلائل اس سلسلہ میں پیش کئے جاتے ہیں جن میں سے بعض کا تذکرہ انشاء اللہ آئندہ صفحات میں کیا جائے گا، مولانا سید ابوالاعلی مودودیؒ صاحب نے اپنی کتاب ''سود'' میں مذکورہ بالا دلائل کا ذکر کیا ہے اور ہر دلیل کے ساتھ جواب بھی تحریر فرمایا ہے، بعض دوسرے حضرات نے بھی اپنے اپنے انداز پر ان دلائل اور ان کے جواب کا تذکرہ کیا ہے ہم پہلے مولانا موصوف کے جوابات مختصراً ذکر کرتے ہیں اس کے بعد دوسرے حضرات کی تحریرات بھی پیش کی جائیں گی۔

پہلی دلیل کا جواب

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قرض دے کر خطرہ مول لینا اور ایثار کرنا بجا ہے، لیکن اس خطرہ یا ایثار کی قیمت وصول کرنے کا حق کہاں سے حاصل ہو گیا؟ بہتر تو یہ ہے کہ وہ خطرہ ہی مول نہ لے، خطرہ نہ تو کوئی مال تجارت ہے کہ اس کی کوئی قیمت ہو اور نہ سامان منفعت جس کا کوئی کرایہ ہو، اور ایثار بھی اسی وقت تک ایثار ہے جب تک وہ کاروبار نہ ہو اور جب اس نے کاروبار کی صورت حاصل کر لی تو ایثار کہاں رہ گیا۔

سود کو ہرجانہ، یعنی مالک کا اپنے مال کو قرض کی مدت میں استعمال نہ کرنے کا تاوان بھی نہیں قرار دے سکتے، اس لئے کہ انسان اسی وقت قرض دیتا ہے جب اس کے پاس اپنی ضرورت سے زائد مال ہو اور ضرورت سے فاضل کسی چیز کو دینے میں مالک کا کیا خرچ و نقصان ہوتا ہے اور نہ ہی سود کو قرض کا کرایہ کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ کرایہ تو ان چیزوں پر لگتا ہے جن کو استعمال سے کوئی نقصان پہنچ سکتا ہو ٹوٹ پھوٹ سکتی ہوں اور رقم کا یہ معاملہ نہیں۔

دوسری دلیل کا جواب

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ انتفاع کا موقع دینا قیمت اس وقت رکھتا ہے، جبکہ قرض لینے والا اسے کسی کاروبار میں لگائے اور نفع اٹھائے اور پھر بھی یہ سوال پیدا ہوگا کہ کاروبار میں مال لگانے پر نفع ونقصان دونوں ہی کا احتمال ہے اور نفع میں بھی کمی بیشی کا، اور سود کا معاملہ یہ ہے کہ جو بیچارہ دن بھر جان کھپائے وہ کچھ پائے یا نہ پائے، یا کتنا ہی پائے، قرض خواہ کو متعین رقم کا ملنا ضروری ہے اور اگر کسی کاروبار میں نفع زائد بھی ہو تب بھی عقل وانصاف اصول تجارت وقانون معیشت کسی کی رو سے اس امر کی معقولیت نہیں ثابت کی جاسکتی کہ تاجر، کاریگر، کاشتکار وغیرہ جو اصل کام کرنے والے اور مال پیدا کرنے والے ہیں اور سوسائٹی کی ضرورتیں فراہم کرنے میں اپنے اوقات صرف کرتے ہیں جسم وجان لگاتے ہیں ان کا فائدہ تو غیر معین اور مشتبہ ہو اور صرف اس آدمی کا نفع یقینی اور معین ہو جس نے اپنی پس انداز کی ہوئی ضرورت سے فاضل رقم قرض دے دی ہے، مقروض کے لئے تو نقصان کا خطرہ ہو اور اس کیلئے نفع کی گارنٹی۔

تیسری دلیل

تیسری دلیل کا جواب قریب قریب دوسری دلیل کے جواب کے مثل ہے تاہم آئندہ سطور میں انشاء اللہ اس کا مستقل جواب درج کیا جائے گا۔

چوتھی دلیل

چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو علی الاطلاق یہ دعویٰ (کہ نفع آوری سرمایہ کی ذاتی صفت ہے) غلط ہے یہ صفت اسی وقت متحقق ہوتی ہے، جبکہ سرمایہ کو کسی مثمر (یعنی بارآور وفائدہ دہندہ) عمل میں لگا جائے ورنہ اس کا تحقق کیونکر ہو سکتا ہے؟ پھر عمل مثمر میں اگر لگے بھی تو نفع کا کثیر مقدار میں پایا جانا ضروری نہیں، اس لئے نفع بخشی کو سرمایہ کی ذاتی صفت قرار دینا غلط ہے، بسا اوقات مال گھٹتا ہے اور نفع کی جگہ نقصان ہی ہوتا ہے اور اگر نفع بخشی کو اس کی ذاتی صفت مان

بھی لیا جائے تو بھی اس کے لئے مختلف اشیاء درکار ہیں، مثلاً اس سے کام لینے والوں کی محنت وقابلیت، ذہانت وتجربہ کاری، دوران استعمال معاشی وتمدنی اور سیاسی حالات کی سازگاری، آفات زمانہ سے حفاظت رہنا وغیرہ، اگران مذکورہ بالا اوصاف میں کوئی ایک وصف نہ پایا جائے تو بسا اوقات سرمایہ کی اس صفت خاصہ کا تحقق نہیں ہو پاتا (ملخصاً از سود حصہ دوم/۸۱-۹۰)۔

اس دلیل کے جواب میں ان اقوال وتحقیقات کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے جنہیں گذشتہ مقالہ کے آخری حصہ میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

دوسری دلیل کا جواب امام رازی کے قلم سے

مولانا مودودی کے جوابات کے بعد ذیل میں بعض محققین علماء اسلام کی تحقیقات بھی پیش کی جارہی ہیں، امام رازی نے اپنی تفسیر میں دوسری دلیل اور اس کے جواب کو اشکال وجواب کی صورت میں بایں الفاظ تحریر فرمایا ہے:

''اگر یہ کہا جائے کہ سود رأس المال (یعنی پونجی وسرمایہ) کے ایک مدت تک قرض دار کے پاس اور اس کے زیر تصرف رہنے کا معاوضہ ہے اور معاوضہ اس لئے کہ اگر اس مدت میں رأس المال مالک کے پاس اور اس کے زیر تصرف ہوتا تو مالک کیلئے تجارت وغیرہ کسی ذریعہ میں اس مال کو استعمال کر کے اس سے نفع اٹھانا ممکن ہوتا اور قرض دار کو دے دینے کی وجہ سے گویا اس نے اپنا نقصان کیا، لہذا جب اس نے یہ رقم قرضدار کو دی اور قرض دار نے اس سے نفع بھی اٹھایا تو یہ بات بعید از قیاس نہیں قرار دی جاسکتی کہ قرضدار جو زائد رقم مالک کو دے رہا ہے وہ اس کے اپنے انتفاع (اور ساتھ ہی ساتھ مالک کے نقصان) کا معاوضہ ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ جس انتفاع کا ذکر کیا گیا ہے اور سود کو اس کا معاوضہ قرار دیا گیا ہے امر موہوم ہے، ہوسکتا ہے نفع حاصل ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ نہ ہو کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، اور بطور سود کے زائد رقم کا لینا دینا امر یقینی ہے اور موہوم کے عوض میں مدیون سے متیقن ویقینی کا دلانا ضرر سے خالی نہیں'' (تفسیر کبیر ۲/۷۴)۔

اس اشکال کے جواب کے طور پر یہ بات بھی ذہن نشیں کرنے کے لائق ہے کہ دنیا کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ امور موہومہ پر کسی چیز کی بنیاد نہیں رکھی جاتی اور نہ اسے پسند کیا جاتا ہے، بلکہ اہل عقل ایسے تمام معاملات کی مخالفت کرتے ہیں اور انہیں جائز نہیں سمجھتے جو اوغیرہ معاملات کو عقلاء نے اسی ضمن میں ممنوع قرار دیا ہے اور شریعت تو معاملات میں کسی موقع پر اس کی رعایت نہیں کرتی۔

کفار کے شبہہ کا بیان و جواب

اس موقع پر امام رازی کی وہ تحقیق بھی قابل مطالعہ ہے جو امام موصوف نے آیت ''إنما البیع مثل الربا'' کی تفسیر میں کفار کے اس شبہ سے متعلق سپرد قلم فرمائی ہے، جس کے پیش نظر کفار نے یہ بات کہی تھی فرماتے ہیں:

'' بیع کی تمام اقسام محض دفع ضرورت کے لئے مشروع ہوئی ہیں، ہوسکتا ہے کہ انسان کسی موقع پر خالی ہاتھ ہو اور ساتھ ہی سخت ضرورت مند اور مستقبل میں دوسرے موقع پر اسی کے پاس بہت سا مال ہو، اب اگر ربا کو جائز نہ قرار دیا جائے تو اس شخص کی پریشان حالی وضرورت کے موقع پر جو شخص بطور قرض اس کی مالی مدد کرسکتا ہے وہ اسے کچھ بھی قرض نہ دے گا نتیجۃً اول الذکر شخص اپنی تنگی معاش اور ضرورت میں ہی گھرا رہے گا اور جواز کی صورت میں مال والا زیادتی کے لالچ میں ضرور قرض دے گا اور قرضدار اپنے ہاتھ میں مال کے آنے پر اسے زیادتی کے ساتھ اس کا مال لوٹائے گا، اور مال کے ملنے پر زائد رقم کا دینا اس انسان کے لئے اس سے کہیں آسان ہوگا کہ وہ اپنی سابقہ ضرورت ومصیبت میں گھرا رہے، یہ تفصیل ربا کی حلت کا تقاضا کرتی ہے، کفار مکہ کو یہی شبہہ درپیش تھا جس کی بنا پر انہوں نے یہ بات کہی تھی اور خداوند قدوس نے محض ایک جملہ میں اس کا جواب عطا فرمادیا اور یوں ارشاد فرمایا: '' أحل الله البيع وحرم الربوا'' (تفسیر کبیر ۲ر۳۷۳)۔

تیسری دلیل کا جواب رازی وخازن کی طرف سے

امام رازی وعلامہ خازن نے تیسری دلیل کا جواب ان الفاظ میں دیا ہے:

''امہال (یعنی مہلت دینا) کوئی مال نہیں ہے اور نہ کوئی ایسی چیز جس کی طرف اشارہ کیا جائے (حالانکہ اشارہ مالیت کا خاصہ ہے)، لہذا اسود کی رقم کو اس کا معاوضہ قرار دینے کا سوال نہیں پیدا ہوتا'' (حوالہ سابق نقلاعن تفسیر خازن ار ۲۰۲، روح المعانی ار ۴۹ ے)۔

چوتھی دلیل اور سید قطب کا بیان

چوتھی دلیل پر بحث کرتے ہوئے سید قطب شہید ایک موقع پر فرماتے ہیں:

''اسلام اپنے تمام احکام میں، خواہ ان کا تعلق معاملات واخلاق سے ہو یا اجتماعی مصالح سے ہر موقع پر اپنے اصول ومبادی کی پوری پوری رعایت رکھتا ہے، اسلام کی رو سے مال والے کے پاس جو مال ہے وہ بطور ودیعت وامانت کے ہے، خداوند قدوس نے اس کے سپرد کیا ہے اور اس مال کے ذریعہ اسے عوام کی ضرورتوں کی خبر گیری ونگہداشت کا ذمہ دار بنایا ہے، لہذا اس کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنی کسی ذاتی منفعت کے پیش نظر ایسا کوئی کام کرے جس سے عوام الناس کو نقصان پہنچے اور وہ اپنے اس خداوندی منصب کو بدل ڈالے، عوام کی ضرورت کے مواقع تلاش کرے اور ان اہم مواقع پر ان کو قرض دے کر بعد میں یہ رقم ان سے اصل سے زائد وصول کرلے۔

مال ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھے رہنے والے کے لئے قطعاً مفید نہیں، اور نہ ہی مال مال کو پیدا کرتا ہے، بلکہ مال محنت ومشقت کے ذریعہ پیدا کیا جاتا ہے، محنت ومشقت کو ذریعہ بنائے بغیر مال سے نفع حاصل کرنا درست نہیں ہے (العدالۃ الاجتماعیہ فی الاسلام ر ۱۲۱، فی ظلال القرآن ۳ ر ۳۳)۔

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:

''مال کے اندر اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی کمال وفضیلت نہیں ہے، فضیلت تو اس سے فائدہ اٹھانے اور اس کے لئے محنت ومشقت کرنے میں ہے، محض اس کا کسی ہاتھ میں ہونا اپنی ذات کے اعتبار سے کسی فائدہ کے حصول کا ذریعہ نہیں بن سکتا اور چونکہ جو شخص اسے بطور قرض لے جاتا ہے اور اپنی ضرورت میں استعمال کرتا ہے وہی اس کے لئے محنت ومشقت کرتا ہے اس

لئے ضرور ہے کہ اس کے ذریعہ حاصل ہونے والا نفع اسی کو ملے اور صاحب مال کو محض اصل رقم بغیر کسی زیادتی کے ملے" (فی ظلال القرآن ۳؍۴۴)۔

ربا میں بڑے فوائد ہیں

ربا میں بڑے بڑے فائدے ہیں، مثلاً ضرورت کے مطابق محتاجوں سے تنگی دور ہوتی ہے طبقات مردم تجارت کے پھیلانے کے لئے مدد ملتی ہے، بہت سے باصلاحیت لوگ مالی مشکلات میں گھرے ہیں وہ صنعت وحرفت اور تجارت کے اعلی طبقے میں منسلک ہو کر فقراء کی دستگیری اور علوم وفنون کے فروغ کا موجب بنتے ہیں (علماء مصر کی سود پر بحث/ ۶۵،۶۶)۔

جواب

جواباً عرض ہے کہ یہ صحیح ہے کہ وقتی طور پر سودی رقمیں ضرورت مندوں کی بڑی ضرورت کو پورا کرتی ہیں، لیکن انجام کار کیا ہوتا ہے اس کو کہیں اور نہیں ہندوستان کے ان غریب عوام سے پوچھئے جن کے مختصر سے سرمایہ کائنات کو خواہ وہ زمین کی صورت میں رہا ہو یا گھر کی صورت میں یہ سودی رقمیں ہضم کر گئیں، بلکہ مال تو مال ان رقموں نے انسانوں کا سودا کیا اور اپنے عوض انکو غلام بنا کر بے درد سرمایہ داروں کے یہاں پہنچایا۔

تجارت کی ترقی اور تنگدست وباصلاحیت افراد کے صنعت وحرفت میں لگنے کا حال بھی تقریباً یہی ہے کہ گو بظاہر ان رقموں سے بہت کچھ ہوتا ہے، لیکن جس شخص نے اپنے ذاتی سرمایہ کو نہیں لگایا اس کے کاروبار کے لئے یہ رقم گھن کی حیثیت رکھتی ہے کہ جس طرح گھن اندر ہی اندر لکڑی کو چاٹ کر کھوکھلا کر دیتا ہے اور ایک دن اچانک وہ زمین پر آرہتی ہے، اسی طرح یہ رقم سارے کاروبار کو چاٹ ڈالتی ہے، ہاں ظاہری ڈھانچہ ضرور قائم رہتا ہے اور ایک دن دیمک زدہ لکڑی کی طرح وہ بھی زمین پر آرہتا ہے، اس معنی کر کہ اچانک کاروبار کرنے والے کا دیوالیہ پن سامنے آتا ہے اور پھر سارے ظاہری ڈھانچہ پر یا تو بنک کا تالہ لگتا ہے یا قرقی ہوتی ہے اس کی بھی دنیا میں ایک دو نہیں ہزاروں مثالیں مل سکتی ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ جس طرح نقل کی رو سے سود کے جواز کا کوئی مؤید نہیں اسی طرح عقل کی رو سے سود کے لین دین کے جواز کو عقل کا کوئی سہارا حاصل نہیں اور اس معاملہ کے جواز کی معقولیت کسی دلیل سے ثابت نہیں جن دلائل کا سہارا لیا جاتا ہے تحقیق وتفتیش کے بعد یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان میں کوئی قوت نہیں اور وہ زمین پر آرہتے ہیں۔

تفصیلی جائزہ

گذشتہ صفحات میں ربا سے متعلق اجمالاً آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کو بیان کیا جاچکا ہے اور اس کے بعد علماء اسلام کے اقوال دیگر مذاہب ونظریات کی آراء اور جواز سود سے متعلق عقلی دلائل اور ان کے جوابات بھی کافی تفصیل کے ساتھ آچکے ہیں، ضرورت ہے کہ ربا سے متعلق آیات پر تفصیلی گفتگو کی جائے، نیز اس سے متعلق اختلافات پر بھی پورے بسط کے ساتھ روشنی ڈالی جائے تاکہ مسئلہ پورے طور پر منقح ہوکر سامنے آجائے، ''تفصیلی جائزہ'' کے عنوان سے آیات قرآنیہ کی تفسیر پیش کی جارہی ہے اس کے بعد آئندہ اوراق میں اختلافات اور بعض دیگر پہلوؤں پر بحث کی جائے گی۔

قرآن کریم میں ربا کا ذکر

قرآن کریم میں ربا کا ذکر چار مواقع پر آیا ہے، پہلا مقام سورۂ بقرہ پارہ نمبر ۳ کا رکوع چھ تمام، دوسرا مقام سورۂ آل عمران پارہ چار کے رکوع نمبر ۵ کی ابتدائی آیات، تیسرا مقام سورہ نساء پارہ چھ کے رکوع نمبر ۲ کا وسط، چوتھا مقام سورہ روم پارہ ۲۱ کا رکوع نمبر ۴۔

تیسرا موقع اور ہمارا موضوع بحث

تیسرے مقام پر اس مناسبت سے اس کا ذکر آیا ہے کہ یہود کو بہت سی چیزوں سے منع کیا گیا تھا، مگر وہ ان سے باز نہیں آئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں بعض چیزوں کا استعمال حرام قرار دے دیا، جن چیزوں سے ان کو روکا گیا تھا منجملہ ان کے سود کا لین دین بھی تھا، اس آیت میں چونکہ انہیں ممنوعہ اشیاء کا ذکر ہے اسی مناسبت سے ربا کا ذکر بھی آگیا ہے، اس لئے اس آیت سے

متعلق کوئی تفصیل ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے، البتہ یہ ذکر کردینا فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی نے اپنے دعوی (کہ ربا کی حرمت مکہ میں ہو چکی تھی) کے لئے جو دلائل پیش فرمائے ہیں ان میں بطور دلیل کے اس آیت کا بھی ذکر کیا ہے، یعنی ارشاد باری تعالی ہے:

"فبظلم من الذین هادوا حرمنا علیهم طیبات احلت لهم و بصدهم عن سبیل الله کثیر أ و اخذ هم الربا وقد نهوا عنه" (سورۂ نساء: ۱۶۰-۱۶۱)۔

(سو یہود کی زیادتیوں کے باعث ہم نے ان پر بہت سی چیزیں جو ان پر حلال تھیں حرام کردیں، اور اس سبب سے بھی کہ وہ اللہ کی راہ سے بہت روکتے تھے اور سود لیتے تھے، حالانکہ انہیں اس کی ممانعت کردی گئی تھی)۔

آیت کے ذکر کردہ حصہ کے آخری ٹکڑے سے مولانا کا استدلال ہے اور اس سلسلہ میں اصولی طور پر مولانا نے ارشاد فرمایا ہے:

''اگر شریعت محمدیہ سے ماقبل کی شریعت کا کوئی حکم بعینہ اس شریعت میں کسی موقع پر (مثلاً کتاب اللہ یا احادیث میں) اور بغیر کسی نکیر کے نقل کیا جائے تو وہ حکم بعینہ اس شریعت میں باقی رہتا ہے (اور اس آیت میں ربا کا ذکر اسی انداز پر ہے) (اعلاء السنن ۱۴/۱۷۲)۔

بقیہ تین مواقع (یعنی اول و دوم اور چہارم) سے متعلق ترتیب نزول کی رعایت کے ساتھ آئندہ اوراق میں تفصیل یا اختصار کے ساتھ بحث آرہی ہے:

پہلی آیت

"وماآتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عندالله وماآتیتم من زکاة ترید ون وجه الله فاولئک هم المضعفون" (سورۂ روم: ۳۹)۔

(اور جو چیز تم اس غرض سے دوگے کہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جائے وہ اللہ کے آگے نہیں بڑھتی اور تم جو صدقہ دوگے جس سے اللہ کی رضا طلب کرتے رہو گے تو ایسے ہی لوگ

عنقریب بڑھاتے رہیں گے)۔

پہلی آیت کا نزول

ربا کے لفظ پر مشتمل سب سے پہلی آیت یہی نازل ہوئی اس کا نزول بالاتفاق مکہ میں ہوا اور چونکہ مکی آیات میں عموماً عقائد سے بحث ہے اور تحلیل وتحریم، یعنی تشریع احکام سے ان کا تعلق کم ہی ہوتا ہے، اس لئے اکثر مفسرین کی رائے یہ ہے کہ اس موقع پر ربا سے اس کا معروف مفہوم اور اس نام سے مروج عمل مراد نہیں ہے، اس آیت کی تفسیر میں پانچ اقوال ملتے ہیں:

قول اول

شیخ محمد خضری فرماتے ہیں:

''معتبر اور مستند مفسرین نے اس آیت کی تفسیر ایسے معانی سے کی ہے کہ انکی رو سے یہ آیت ہمارے موضوع بحث کے تحت داخل نہیں ہوتی، اس لئے کہ انہوں نے اس سے وہ عطیہ مراد لیا ہے جسے کوئی شخص اس نیت وخواہش کے ساتھ دوسرے کو پیش کرے کہ دوسرا اسے کچھ اضافہ کے ساتھ کسی موقع پر لوٹا دے، آیت میں اس معنی کے مراد لینے پر دو قرینے ہیں: اول یہ کہ اس آیت میں لفظ'' آتیتم''یعنی دینا، مذکور ہے، جبکہ دوسری آیات جن میں لفظ ربا سود کے معنی میں مذکور ہے، ان میں لفظ''اکل''(یعنی کھانا اور لینا) ذکر کیا گیا ہے، پھر یہ کہ یہاں اس کے بالمقابل زکوۃ کا ذکر ہے جس سے رضاء الٰہی مطلوب ہوا کرتی ہے اور عطیہ سے رضاء انسانی مقصود ہوا کرتی ہے، اس مناسبت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس موقع پر لفظ ربا کو معروف معنی میں نہ لیا جائے۔

دوم یہ کہ آیت مکی ہے، اور مکہ میں احکام کا نزول نہیں ہوا'' (علماء مصر کی سود پر بحث ص ۴۵-۴۶)۔

مصر کے ایک اور عالم شیخ محمد اسماعیل فرماتے ہیں:

'' آیات مکیہ میں سے کسی میں ربا کی مخصوص شان سے متعلق کوئی حکم نازل نہیں ہوا، صرف ایک آیت میں ربا کا ذکر ہے، مگر وہ بھی بعض مفسرین کی تحقیق کی رو سے ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے، اس آیت کا مدعا صرف اتنا ہے کہ نفس کو اللہ کی طرف توجہ دلانی چاہئے'' (حوالہ سابق)۔

سید قطب شہید فرماتے ہیں:

''بعض لوگوں کی عادت تھی کہ وہ اپنے مال ودولت میں اضافہ کے لئے مالداروں کو ہدایا پیش کرتے اور نیت یہ ہوتی کہ بعد میں وہ مالدار اسے ہدیہ پیش کرے اور مالداری کی وجہ سے اس کے پیش کئے ہوئے سے زائد دے، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ نماء حقیقی (یعنی وہ اضافہ جو آخرت میں کام آسکے) اس کا یہ طریقہ نہیں ہے، آیت سے متعلق روایات اس آیت کا مقصود ومفہوم یہی بتاتی ہیں، اگر چہ نص کا اطلاق ہر اس شکل وصورت کو شامل ہے جسے لوگ اپنا مال بڑھانے کے لئے استعمال کریں اور اس کے لئے طریقہ کار، یہی ربوی طریقہ کار ہو'' (فی ظلال القرآن ۲۱/ ۴۸)۔

تفسیر جلالین میں ہے:

مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کو کوئی چیز بطور ہبہ وہدیہ کے دے تاکہ اسے اپنے دیئے ہوئے سے زائد ملے، اسی کو مطلوب ومقصود کے اعتبار سے ربا کہدیا گیا ہے کہ مطلوب معاملہ میں زیادتی ہے اور (ربا میں بھی زیادتی مطلوب ہوتی ہے)

جلالین کی شرح صاوی میں مذکور ہے:

''شارح نے اپنی توجیہ وتفسیر کے ذریعہ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ آیت ''ہبۃ الثواب'' کے بارے میں نازل ہوئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان ہدیہ دے کر اس سے زیادہ طلب کرے، یہ طریقہ کار ہمارے حق میں مکروہ اور آپ ﷺ کے حق میں نص ''ولا تمنن تستکثر'' (سورۂ مدثر: ۶) (اور کسی کو اس غرض سے مت دیجئے کہ زیادہ معاوضہ ملے) کی بنا پر حرام ہے'' (جلالین مع حاشیہ/ ۳۴۴)۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:

''محض زیادتی کے اعتبار سے یہاں ربا کا ذکر کیا گیا ہے'' (مرقاۃ ۳/ ۳۰۶)۔

علامہ بغوی اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''حضرت سعید بن جبیر، مجاہد، طاؤس، قتادہ، ضحاک، اور اکثر مفسرین کا قول ہے کہ اس

سے مراد یہ صورت ہے کہ انسان کسی کو کچھ ہدیہ دے کر اس سے زائد حاصل کرنے کا قصد کرے یہ جائز اور حلال ہے، مگر قیامت میں اس عمل کا کوئی ثواب نہیں ملے گا"۔

ابن کثیر میں اس تفصیل پر ذرا سا اضافہ ہے، وہ فرماتے ہیں:

"یہ فعل مباح ہے اگرچہ اس پر ثواب نہیں، ہاں آپ ﷺ کے حق میں یہ عمل ممنوع تھا" (ابن کثیر مع البغوی ۶/ ۷ ۴۳-۴۳۸، وکذافی روح البیان ۳/ ۲۵)۔

علامہ بغوی نے جن حضرات کا ذکر کیا ہے، ابن کثیر، قاضی شوکانی اور علامہ خازن وصاحب روح المعانی وغیرہ نے ان کے علاوہ مزید چند حضرات کے نام ذکر کیے ہیں" (تفسیر فتح القدیر ۴/ ۲۱۹، خازن ۳/ ۴۳۱، روح المعانی ۶/ ۴۷)۔

صاحب "روح المعانی" اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"اس آیت میں لفظ ربا مجازاً لایا گیا ہے، اس لئے کہ یہ ہدیہ زیادتی کا سبب بنتا ہے، یا اس لئے کہ یہ لوگوں کا مال زیادہ سے زیادہ کھینچتا اور لاتا ہے یا اس وجہ سے کہ وہ لوگوں کے مال سے بڑھتا ہے اور اس کے ذریعہ دوسروں کا مال انسانوں کو حاصل ہوتا ہے، ملخصاً (روح المعانی ۶/ ۴۷)۔

امام سیوطی نے مختلف صحابہ کرامؓ اور تابعین کے اقوال اسی معنی کی تائید میں ذکر کیے ہیں اور اسی ضمن میں حضرت ابن عباس کا یہ ارشاد نقل کیا ہے:

"ربا کی دو قسمیں ہیں جائز، و نا جائز، جائز سے یہی صورت مراد ہے" (درمنثور ۵/ ۱۵۶)۔

حاصل یہ ہے کہ اکثر حضرات نے اس آیت کی تفسیر میں مذکورہ بالا صورت کا ہی ذکر کیا ہے جو افراد امت کے حق میں جائز ہے، اگرچہ ناپسندیدہ اور مکروہ تنزیہی ہے اور حضور اکرم ﷺ کے حق میں بر بناء نص صریح ممنوع ہے، جیسا کہ گذشتہ سطور میں نقل کیا جا چکا ہے اور "روح المعانی" میں بھی مذکور ہے (روح المعانی ۶/ ۴۸)۔

قول دوم

بعض حضرات نے اس ربا کا مصداق ربا کی معروف ومشہور صورت کو قرار دیا ہے، چنانچہ

''تفسیر مدارک التنزیل''میں مذکور ہے:

'' مراد یہ ہے کہ سود کا لین دین کرنے والوں کو جو کچھ تم دیتے ہوتا کہ اس سے ان کا مال بڑھے تو وہ مال اللہ کے پاس نہیں بڑھتا'' (مدارک علی خازن ۳؍۴۳)۔

اگر چہ ایک قول ''مدارک''میں بھی قول اول کی مانند نقل کیا گیا ہے، علامہ شوکانی اور صاحب ''روح البیان'' نے قول ثانی کو اختیار کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

''اس سے مراد اس مال کا دینا ہے جو خالی عن العوض ہو'' (تفسیر فتح القدیر ۳؍۲۱۹، روح البیان ۳؍۲۸)۔

''روح المعانی''میں مذکور ہے:

''بظاہر اس سے وہ معروف زیادتی مراد ہے جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے، جبائی کا بھی یہی خیال ہے اور یہی حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے، اس کی تائید سدی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ یہ آیت قبیلہ بنو ثقیف کے سود سے متعلق نازل ہوئی، اس لئے کہ وہ لوگ سودی کاروبار کیا کرتے تھے اور خود قریش کا بھی یہی کاروبار تھا''

اس کے بعد بعض اور اقوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''معنی اول (جس سے مذکورہ بالا معنی مراد ہیں) مراد لینے پر یہ آیت ارشاد باری: **''یمحق الله الربوا ویربی الصدقات''** (سورۂ بقرہ: ۲۷۶) (اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے) کے ہم معنی ہوگی، اکثر حضرات کی تصریحات کا تقاضا یہی ہے کہ یہ آیت اس معنی معروف میں ربا کی حرمت کو بتاتی ہے''۔

لیکن آگے چل کر اس اقتضائی حکم کی تردید خود ہی فرمادی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

''اگر آیت اس معنی معروف میں ربا کی حرمت کو بتائیگی تو اس عطیہ کے معنی میں بھی حرمت پر دلالت کرے گی جس کے متعلق زیادتی کے ساتھ واپسی کی توقع رکھی جائے، حالانکہ تمام لوگوں نے حضور اکرم ﷺ کے حق میں اسکی حرمت اور امت کے حق میں اس کی حلت کی صراحت کی ہے'' (روح المعانی ۲۱؍۴۷-۴۸)۔

مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی نے بھی آیت کو اسی معنی میں رکھا ہے، بلکہ مکہ مکرمہ میں ہی ربا کی حرمت پر اصلاً اسی آیت سے استدلال کیا ہے اور یہ صراحت کی ہے، چونکہ اس وقت سارا عالم دار الحرب تھا، اس لئے اس وقت اس حکم کی تعمیم و تفصیل نہ ہو سکی'' (اعلاء السنن ۱۴/۱۷/۲)۔

ایک مصری عالم شیخ اسماعیل نے اسی قول کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

''اس آیت کے جو معنی اقرب الی الصواب معلوم ہوتے ہیں وہ ہیں جسے مفسر نیشاپوری نے اختیار کیا ہے اور علامہ ابن القیم نے ان کی تائید کی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں ربا سے ربا کی وہ نوع مراد ہے جو آخر میں دوسری مدنی آیات کی صراحتوں کی بنا پر حرام قرار دی گئی، نیز یہ کہ سورۂ بقرہ میں ربا کی حرمت کے متعلق جو آیت نازل ہوئی یہ آیت اس کیلئے بطور تمہید نازل ہوئی اس سے معلوم ہوا کہ ربا کی حرمت کا حکم تدریجاً آیا ہے'' (علماء مصر کی سود پر بحث/۷)۔

موصوف نے آخری بات جو ارشاد فرمائی ہے کہ ربا کی حرمت کا حکم تدریجا آیا ہے اس کے پیش نظر یہاں لفظ ربا سے معنی معہود کا مراد لینا ہی مناسب معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ شریعت نے ابتداءً امت کا ایک مزاج بنایا ہے، پھر تشریع احکام کا سلسلہ شروع کیا بہت سی ایسی اشیاء جن سے لوگ بہت زیادہ مانوس تھے ان سے ایک دم سے دفعۃً واحدۃً ہی نہیں روکا، بلکہ بتدریج امت کو اس کی حرمت تک لایا گیا اور ابتداءً اس سے حاصل ہونے والے منافع کے ساتھ نقصانات کا ذکر کیا گیا اور نقصانات کو زیادہ اہم بتایا گیا تا کہ دل میں اس کی جانب سے نفرت بیٹھ جائے پھر خاص حالات میں اس سے روکا گیا اور تیسرے مرحلہ میں پورے طور پر اس سے روک دیا، مثلاً شراب، سود کا معاملہ بھی یہی ہے کہ سارا معاشرہ اس سے مانوس اور اس کے لئے لین دین میں گرفتار تھا اور اسے تجارت اور کسب معاش کا ایک بڑا ذریعہ سمجھا جاتا تھا، اس لئے اچانک اس سلسلہ میں کسی حکم کے نازل ہونے پر اس سے قطع تعلق اور علحدگی ذرا دشوار تھی، لہذا پہلے سے ہی اس کی برائی یا آخرت کے اعتبار سے اس کا بے سود ہونا ذہن نشین کرایا گیا اور پھر مدینہ میں جب تشریع احکام کا سلسلہ شروع ہوا تو اس سے روک دیا گیا۔

قول سوم

تیسرا قول امام شعبی کا ہے جسے خازن، شوکانی، اور بغوی نے اپنی تفاسیر میں نقل کیا ہے اور وہ ان کے الفاظ میں حسب ذیل ہے:

''مراد یہ ہے کہ ایک انسان دوسرے کسی انسان کے ساتھ مستقل طور پر لگ جائے، اس کی خدمت کرے، سفر و حضر میں ساتھ رہے، اس پر اپنا مال خرچ کرے اور نیت یہ ہو کہ اپنی کسی ضرورت کے درپیش ہونے پر اس مخدوم سے مدد حاصل کرے'' (بغوی مع ابن کثیر ۶/ ۴۳، تفسیر فتح القدیر ۴/ ۲۱۹، خازن ۳/ ۴۳)۔

قول چہارم

چوتھا قول ابراہیم نخعی کا ہے جسے بغوی اور علامہ آلوسی نے بایں الفاظ ذکر کیا ہے:

''یہاں ربا سے مراد وہ ہدیہ ہے جو اپنے رشتہ داروں اور تعلق والوں کو اس نیت سے پیش کیا جائے کہ ان کے مال و دولت میں اضافہ ہو اور رضائے الٰہی کا کوئی قصد نہ کیا جائے'' (بغوی مع ابن کثیر ۶/ ۴۳، روح المعانی ۶/ ۴۴)۔

قول پنجم

اس سلسلہ میں ایک قول اور بھی ملتا ہے اور وہ یہ کہ اس سے مطلق زیادتی مراد ہے، خواہ کہیں ہو، یعنی زیادتی کی تمام اقسام (علماء مصر کی سود پر بحث/ ۳۳)، البتہ یہ قید لگانی ہوگی کہ جب کہ اس میں رضاء الٰہی کا قصد نہ کیا جائے۔

حاصل یہ ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں پانچ اقوال ہیں اکثر حضرات مفسرین و علماء کا مختار قول اول ہے اور قرائن بھی اس کا تقاضہ کرتے ہیں۔

دوسرے موقع کی آیات

''يأيها الذين أمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون ، واتقوا النار التي للكافرين'' (آل عمران: ۱۳۱-۱۳۰)۔

(اے ایمان والو! سود کئی کئی حصہ بڑھا کر نہ کھاؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو تا کہ تم فلاح پا جاؤ اور اس آگ سے ڈرو جو کافروں کے لئے تیار کی گی ہے)۔

دوسری آیت کا نزول

ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ دوسرا موقع ہے جس میں ربا کا ذکر قرآن کریم میں وارد ہوا ہے، اس کا نزول ہجرت کے ابتدائی سالوں میں غزوۂ احد کے بعد ہوا اور خاص اسی غزوہ سے متعلق آیات کے ضمن میں ہوا، جیسا کہ سیاق وسباق کی آیات سے ظاہر ہوتا ہے۔

آیت: ''وحرم الربا'' (جو کہ سورہ بقرہ میں ہے) ابتدائی محرم نہیں (مطلب یہ ہے کہ حرمت ربا کا حکم اس آیت کے ذریعہ نہیں دیا گیا، اسعدی)، بلکہ تحریم سابق کی مخبر ہے کہ آیت ''لاتاکلوا الربا اضعافا مضاعفة'' جو آل عمران میں ہے، (۳ھ) میں نازل ہوئی اور اس کے آگے پیچھے غزوۂ احد کے حالات ہیں اور آیت ''أحل الله البيع وحرم الربوا'' آخری آیات میں سے ہے'' (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ر ۲۵)۔

بہر حال اس آیت کا نزول سورہ بقرہ کی آیات سے کئی سال پیشتر ہے، اس کے شان نزول سے متعلق مختلف روایات ملتی ہیں جن کا قدر مشترک یہ ہے کہ آیت میں اصلاً جاہلیت کے ربا سے روکا گیا ہے، جو بسا اوقات بڑھتے بڑھتے کئی گنا ہو جاتا تھا چنانچہ ''جلالین'' میں ہے:

''اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ جاہلیت میں جب کوئی انسان دوسرے کا مقروض ہوتا اور ادائیگی قرض کی مدت آنے پر وہ قرض کے ادا کرنے پر قادر نہ ہوتا تو قرض خواہ رقم میں اضافہ کا مطالبہ کر کے مقروض کو مہلت دیدیتا، بعض مرتبہ اس کی نوبت بار بار آتی'' (اور اس طرح قرض بڑھتے بڑھتے اصل سے کئی گنا زائد ہو جاتا) (جلالین ر ۶۰)۔

''تفسیر مدارک'' میں ہے:

''اس آیت میں ربا سے روکا گیا ہے اور ساتھ ہی ربا کے سلسلے میں جو تضعیف (یعنی قرض کی رقم کو کئی گنا کر دینے) کا عمل ان میں رائج تھا اس پر سرزنش بھی کی گئی ہے، تضعیف سے مراد یہ

ہے کہ قرض خواہ ادائیگی قرض کا وقت آنے پر قرض خواہ سے کہتا کہ یا تو میرا حق ادا کرو، ورنہ مطلوبہ رقم میں اضافہ کرو تو میں تم کو مہلت دونگا'' (مدارک ۱/۱۴۱)۔

صاحب ''کشاف'' اسی تفصیل کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''نتیجۂ معمولی قیمت وکم حیثیت رقم قرض دار کے سارے مال کو ہضم کر جاتی'' (کشاف ۱/ ۳۲۵، خازن ۱/۲۸۱، درمنثور ۲/۷۱، روح المعانی ۱/۲۶۶)۔

ایک اہم اختلاف

اس آیت کے ظاہر الفاظ کے پیش نظر مفہوم مخالف کی بنیاد پر بعض حضرات نے سود کی حلت کے سلسلے میں فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔

ربا وہ حرام ہے جو دو گنے دون ہو جائے

چنانچہ سید قطب فرماتے ہیں:

'' عہد حاضر میں بعض لوگ جواز سود کے حق میں اس نص کو آڑ بناتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ حرام وہ زیادتی ہے جو دو نے دون ہو جائے اور جو اس کی حد سے باہر (یعنی اس سے کم) ہو وہ حرام نہیں ہے'' (فی ظلال القرآن ۴/۳۱)۔

آغاز کتاب میں عبدالعزیز ساویش مصری کا یہ قول نقل کیا جا چکا ہے۔ ''مورد نہی جاہلیت کا وہ ربا ہے جس میں دو نے دون کی شرط ہو اور یہ قاعدہ اجماعی نہیں کہ قلیل شی کی حرمت بخیال کثیر ضروری ہے'' (علماء مصر کی سود پر بحث/۱۵)۔

آغاز کتاب میں ہی حکومت ترکی کے جس عمل کا ذکر کیا جا چکا ہے اس کی بنیاد بھی اسی آیت سے استدلال ہے، مولانا ناظر حسن صاحب دیوبندی فرماتے ہیں:

'' ایسے لوگوں کا منشاء خطا آیت مذکورہ ہے، اس لئے کہ'' اضعافاً مضاعفۃ'' نحوی اعتبار سے حال واقع ہے اور حال اپنے عامل کی قید ہوا کرتا ہے، لہذا نہی ''لاتاکلوا الربا'' (یعنی سود کے لین دین سے ممانعت) مقید ہوگی اس ربا کے ساتھ جو کہ دو نے دون ہو اس کے علاوہ نہ

ہو"(کشف الغطاء عن وجہ الربا ر ۱۴)۔

جواب۔ لیکن یہ استدلال بس ایک خیال خام ہے اور کچھ نہیں، ماقبل میں آیت کے شان نزول سے متعلق جو کچھ نقل کیا گیا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس آیت میں جو صورت بیان کی گئی ہے اس سے خاص دور جاہلیت میں مروج صورت مراد ہے جس میں نتیجۃً دونے دون تک نوبت پہنچ جاتی تھی اور یہ یونکہ جب ادائیگی قرض کا وقت آتا اور قرض خواہ قرضدار سے ادائیگی قرض کا مطالبہ کرتا اور اتفاق سے مقروض ادائیگی پر قادر نہ ہوتا تو قرض خواہ اسے مزید مہلت دینے کے لئے رقم میں اضافہ پر مجبور کرتا، بعض مرتبہ اس کی نوبت بار بار آتی حتی کہ سود اصل رقم کے برابر، بلکہ اس سے زائد بھی ہو جاتا، خلاصہ یہ کہ "اضعافا مضاعفۃ" کی قید قید احترازی نہیں ہے کہ اس کے ماسوا صورت جائز ہو، بلکہ قید اتفاقی ہے کہ اس کے ذریعہ کبھی کبھی پیش آجانے والی ایک صورت کو بیان کیا گیا ہے۔

چونکہ اس آیت کے ظاہر الفاظ سے اس استدلال کا راستہ کھلتا ہے، اس لئے علماء اسلام نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے اس استدلال کا سد باب کر دیا ہے، چنانچہ علامہ آلوسی فرماتے ہیں:

"حال منہی عنہ کے لئے قید نہیں ہے کہ اصل ربا کو حلال کہہ دیا جائے، بلکہ ایسا محض واقع کی رعایت میں کیا گیا ہے، اس لئے کہ اس زمانہ میں اکثر یہی ہوتا تھا کہ معمولی سے قرض پر سود بڑھتے بڑھتے اس حد تک پہنچ جاتا تھا" (روح المعانی ار ۲۹۵، فی ظلال القرآن ۴ر ۳۱)۔

مولانا ناظر حسن صاحب دیوبندی نے اس اشکال کا ایک تحقیقی جواب دیا ہے جس کا خلاصہ پیش خدمت ہے موصوف فرماتے ہیں:

"اگر تضاعف (یعنی دونے دون) سے کم سود جائز تھا تو قرآن مجید نے "فلکم رؤس اموالکم لاتظلمون ولاتظلمون" (تمہارے لئے اصل مال ہے، نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے) کو عام ضابطہ کیوں قرار دیا اور زائد از مطالبہ کو ظلم کہا گیا۔

کسی حکم کے لئے جو قید بیان کی جاتی ہے اسے ختم کرنے کی صورت میں حکم کا جو

پہلو پیدا ہوتا ہے وہ مفہوم مخالف کہلاتا ہے اور مفہوم مخالف عقلاً غیر معتبر ہے اور جو لوگ اعتبار کرتے ہیں وہ شرط لگاتے ہیں کہ قید کے اٹھانے کی صورت میں حکم مذکور (یعنی جس حکم کی وہ قید ہے اس حکم) کی علت باقی نہ رہے، اور یہاں قید کے اٹھانے کی صورت میں بھی علت (جو کہ ظلم ہے) باقی رہتی ہے، اس لئے کہ دونے دون سے کم میں بھی ظلم پایا جاتا ہے۔

آیت میں دونے دون کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں، ارشاد باری: "فلكم رؤوس أموالكم" بھی اتفاق ہی کی تائید کرتا ہے۔

زبان عربی کے قواعد کے اعتبار سے "أضعافا مضاعفة" حال ہے اور حال کی دو قسمیں ہیں محققہ اور مقدرہ، محققہ وہ ہے جو فعل کے صدور یا وقوع کے وقت پایا جا رہا ہو، مقدرہ وہ ہے جو آئندہ کسی وقت میں پایا جائے، ہاں اس کا تصور ذوالحال کے عامل کے ساتھ ہوتا ہے، "اضعافا مضاعفة" حال مقدرہ ہے، حال محققہ نہیں ہے، لہذا مطلب یہ ہوا کہ وہ ربا جو آئندہ چند در چند بڑھنے والا ہے مت لیا کرو (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ر ۱۸-۱۲)۔

ان آیات کا سیاق وسباق

ان آیات کی بابت یہ امر بھی قابل غور ہے کہ ان کا نزول ان آیات کے ضمن میں ہوا ہے جن کا تعلق غزوۂ احد سے ہے آخر اس میں کیا حکمت و مصلحت ہے؟ "تفسیر حقانی" میں ہے:

"اس آیت میں یہ بھی اشارہ ہے کہ دنیا کی ترقی کیا سود میں ڈھونڈھتے ہو اس کو چھوڑو اور خدا کے لشکر میں داخل ہو کر جہاد کرو جس سے دنیا کی سلطنتیں تمہارے قدموں میں آپڑیں۔

چونکہ پہلے جہاد کا ذکر تھا اور سود خوری بزدلی پیدا کرتی ہے، اس لئے جہاد کے ذکر میں اس کی ممانعت عین حکمت ہے" (روح المعانی ار ۶۶۸، اعصہ فی الرازی ۳ر ۵۰)۔

علامہ آلوسی فرماتے ہیں:

"اسی موقع پر خصوصیت کے ساتھ ربا سے نہی غالباً اس بنا پر وارد ہے کہ ان آیات میں ہر حال میں جہاد فی سبیل اللہ کے لئے خرچ کا حکم دیا گیا ہے، خواہ تنگی ہو یا خوشحالی، اور یہ حکم ترغیب

تحصیل مال کی ترغیب کو مستلزم ہے کہ مال جب تک نہ ہوگا کیسے خرچ کیا جائے گا، اس ترغیب کے پیش نظر لامحالہ لوگ مال حاصل کرنے کے لئے مختلف طریقے اختیار کریں گے اور تحصیل مال کا سب سے آسان طریقہ ربا کا لین دین ہے، اس لئے بہت زیادہ امکان تھا کہ مسلمان اسی طریق کو اپنالیں، اس خطرہ واندیشہ کے پیش نظر قبل اس کے کہ یہ معاملہ واقع میں آئے شریعت نے اس سے روک دیا، بلکہ اس بناپر اسے بعد کے کلام پر مقدم کیا۔

قفال فرماتے ہیں:

ممکن ہے یہ ارشاد باری اپنے ماقبل سے اس معنی کر متصل ہو کہ مشرکین کے مال ودولت کا اکثر حصہ سود ہی کے ذریعہ حاصل کیا ہوا تھا، اور وہ اس رقم کو اپنی فوجوں پر خرچ کیا کرتے تھے، امکان تھا کہ مسلمان بھی اپنے جنگی مصالح کے پیش نظر تحصیل مال کے اس طریق کو اپنا لیتے تا کہ زیادہ سے زیادہ مال فراہم ہو سکے اور اس کے سہارے مسلمان جم کر اپنے دشمنوں کا مقابلہ کر سکیں، اس لئے شریعت نے رحمۃً وشفقۃً پہلے ہی اس سے منع فرمادیا۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ چونکہ پہلے مغفرت اور عذاب کا ذکر ہے، اس لئے اس کو یہاں ذکر کیا گیا کہ اگر ایسا کرو گے تو عذاب سے دوچار ہو گے اور خصوصیت کے ساتھ اس سے روکنا اس کے عام لین دین کی وجہ سے ہوا (روح المعانی ۱/ ۲۶۸، وبعضہ فی الرازی ۳/ ۵۰)۔

آخری حصہ اور امام ابوحنیفہ کا ارشاد

دوسری آیت جو آیت مذکورہ سے متصل ہے وہ یہ ہے:

"واتقوا النار التی أعدت للکافرین" (ڈرو اس آگ سے جو کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے) اس مختصری آیت کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کا یہ مقولہ بہت مشہور ہے:

"قرآن مجید کی سب سے خوفناک آیت 'آیت بالا' ہے، اس لئے کہ اس میں اللہ تبارک وتعالی نے اہل ایمان کو اس آگ سے ڈرایا ہے جو خصوصیت کے ساتھ اہل کفر کے لئے تیار کی گئی ہے" (مدارک ۱/ ۱۴۱، کشاف ۱/ ۳۲۵، خازن ۱/ ۲۸۳، روح المعانی ۱/ ۲۶۹)۔

تیسرے موقع کی آیات

اس موقع پر تقریبا پورا رکوع ہی ربا سے متعلق ہے اور اس سلسلہ کی مختلف باتیں ارشاد فرمائی گئی ہیں، ہم نے ان آیات کی تفسیر کے دو جز رکھے ہیں، اول آیات کے مختلف ٹکڑوں کی تفسیر، دوم آیات کے نزول و اجمال سے متعلق تحقیق۔

تفسیر آیات

قوله تعالى: "لايقومون إلاكمايقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس "الآية (جو لوگ سود کھاتے ہیں نہیں کھڑے ہوسکیں گے سواء اس کے کہ جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے خبطی بنا دیا ہو)۔

مفسرین نے قیام کی تفسیر میں دو قول ذکر کیے ہیں اور ''تخبط'' اور ''مس'' پر بھی کلام کیا ہے، اس موقع پر محض ''تخبط'' سے متعلق سید قطب شہید کے ایک اقتباس کے ذکر پر اکتفا کی جاتی ہے، موصوف فرماتے ہیں:

''اخروی تفصیلات سے قطع نظر یہ تخبط اور مس دنیا کے اندر بھی ایک حقیقت واقعہ بن کر ظاہر ہوتا رہتا ہے، اس لئے کہ ہمیں خوب معلوم ہے کہ جن لوگوں کا مشغلہ یہی ربوی کاروبار ہے ان کو اپنے کاروبار کو بڑھانے یا خطرات سے بچانے کی خاطر دن رات جو وساوس و خیالات گھیرے رہتے ہیں ان کی حیثیت ان شیطانی اثرات سے کم نہیں ہے''۔

آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں:

''جس عالم کے اقتصادی نظام کی ساری بنیادیں ہی ربا پر قائم ہوں وہاں بشریت نے تخبط اور مس سے بھی زیادہ سخت حالات کا مشاہدہ کیا ہے، بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اس عرصہ میں جن جنگوں سے واسطہ پڑا ہے وہ دراصل اسی ربوی نظام کی پیداوار ہیں اور اس وقت تو ہزارہا دروازے ایسے کھل چکے ہیں جو ساری انسانیت کو بدحواسی اور تباہی کی طرف لئے جارہے ہیں اور ساری انسانیت شیطانی قیادت یا یوں کہیے کہ شیطان کی پیدا کردہ بدحواسی کے زیر سایہ ربا کے

راستوں پر گامزن ہے'' (فی ظلال القرآن ۳۲۶/۱)۔

قولہ تعالی: " قالوا انما البیع مثل الربوا " (ان لوگوں نے کہا کہ بیع بھی تو سود ہی کی طرح ہے) '' قالوا '' میں فاعل کی ضمیر کفار کی طرف لوٹ رہی ہے، "انما البیع مثل الربوا" کفار کا مقولہ ہے اسی رائے پر تمام مفسرین کا اتفاق ہے، اس کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ آلوسی فرماتے ہیں:

'' کفار نے یہ کہہ کر بیع اور ربا دونوں کو ایک ہی لڑی میں پرونے کی کوشش کی ہے، محض اس بنیاد پر کہ دونوں میں معاملات نفع آوری کا ذریعہ ہیں اور جب یہ جائز ہے کہ جس چیز کی قیمت ایک روپیہ ہے اسے دو میں بیچا جائے تو ایک روپیہ کو دو روپیہ کے عوض بیچنا بھی جائز ہوگا (روح المعانی ۴۹/۱۷)۔

امام رازی فرماتے ہیں:

'' اس ٹکڑے سے متعلق چند مسائل ہیں: اول یہ کہ لوگوں کو ربا کی حلت کی بابت یہ شبہہ درپیش تھا کہ ایک آدمی اگر کوئی کپڑا دس روپئے میں خرید کر گیارہ کے عوض بیچے تو جائز ہے اسی طرح اگر دس روپئے کو گیارہ روپئے کے عوض بیچے تو اسے بھی جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ عقلا ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا، یہ تو '' ربا النقد '' میں ہوگا، یعنی ہاتھوں ہاتھ معاملہ میں، اور '' ربا النسیہ '' یعنی ادھار میں بھی یہی بات ہوگی، اس لئے کہ جو کپڑا فی الحال دس روپئے کی قیمت رکھتا ہے اگر ادھار کر کے اسے گیارہ کے عوض میں بیچا جائے تو جائز ہے، اسی طرح روپئے کے لین دین میں ہونا چاہئے، عقل اس میں بھی کوئی فرق محسوس نہیں کرتی اور بنیادی بات یہ ہے کہ جس طرح کپڑے والے معاملے میں باہمی رضامندی پائی جاتی ہے روپئے والے معاملے میں بھی پائی جارہی ہے، اور معاملات کے جواز وعدم جواز کی بنیاد باہمی رضامندی کے وجود وفقدان پر ہے'' (تفسیر رازی ۳۷۳/۱)۔

ایک شبہہ اور اس کا ازالہ

آیت کے الفاظ کے پیش نظر بعض مفسرین نے ایک سوال قائم کیا ہے اور پھر اس کا جواب

تحریر کیا ہے اور بعض حضرات نے محض جواب کا ذکر کیا ہے، امام رازی فرماتے ہیں:

''تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس آیت کے الفاظ کو دیکھتے ہوئے ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ''انما البیع مثل الربوا''، کیوں کہا گیا: ''إنما الربا مثل البیع '' کیوں نہ کہا گیا، حق تو یہی تھا، اس لئے کہ بیع کی حلت متفق علیہ ہے اور ان کا مقصود بیع پر ربا کو قیاس کرنا ہے اور قیاس کا قاعدہ یہ ہے کہ مختلف فیہ کو مشبہ اور متفق علیہ کو مشبہ بہ بنایا جائے اور یہاں اس کے برعکس معاملہ ہے، اس میں کیا حکمت ہے؟ جواب یہ ہے کہ انہوں نے قیاس کے طریق کو استعمال کرنے کا قصد ہی نہیں کیا ان کا مقصود تو محض یہ بتانا ہے کہ ربا اور بیع دونوں ہم مثل ہیں اور اس تقدیر پر بیان میں دونوں میں سے کسی ایک کو مقدم اور دوسرے کو مؤخر کیا جا سکتا ہے'' (رازی ۱/ ۳۷۳)۔

''تفسیر مدارک'' میں ہے:

''إنما الربا مثل البیع'' نہیں فرمایا باوجودیکہ گفتگو ربا کی بابت ہے نہ کہ بیع کے متعلق اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ربا کا ذکر پہلے ہو، وجہ یہ ہے کہ انہوں نے بطور مبالغہ کے یہ اسلوب اختیار کیا ہے، اس لئے کہ ربا کی حلت ان کے اعتقاد میں اس درجہ راسخ ہو چکی تھی کہ انہوں نے خود ربا کو اصل قرار دے کر بیع کو اس کے ساتھ تشبیہ دی'' (مدارک ۱/ ۱۰۸، کذا فی الکشاف ۱/ ۲۸۷)۔

صاحب روح المعانی فرماتے ہیں:

''کفار نے بطور مبالغہ حلت کے حق میں ربا کو اصل قرار دیا ہے اور بیع کو اس سے تشبیہ دی ہے'' (روح المعانی ۱/ ۴۹۷)۔

قولہ تعالی: ''وأحل الله البیع وحرم الربوا'' (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا اور ربوا کو حرام کیا ہے)۔

اس قطعہ آیت کی بابت مفسرین کا اختلاف ہے کہ مقولہ کفار کا جز ہے یا ارشاد خداوندی کا جز ہے، علماء نے دونوں ہی رائیں اختیار کی ہیں۔

ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ کفار کا مقولہ ہے اور ان کا مقصود اس سے یہ ہے کہ جب بیع اور

ربا دونوں میں زیادتی پائی جاتی ہے اور باہمی رضامندی کی وجہ سے تو یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک جگہ تو ایسی زیادتی کو حرام قرار دیں اور دوسری جگہ حلال قرار دیں، امام رازی فرماتے ہیں:

'' یہاں احتمال ہے کہ یہ حصہ بھی کفار کا مقولہ ہو اور ان کی مراد یہ ہو کہ یہ دونوں معاملات ہم مثل ہیں اور تم کہتے ہو کہ اللہ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا ہے، یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ اس لئے کہ یہ تو دو ہم شکلوں کے درمیان تفریق کا معاملہ ہے اور ایسا سراسر حکمت کے خلاف ہے'' (تفسیر کبیر ۲ر ۴۷-۳۷۳)۔

روح المعانی میں مذکور ہے:

'' ممکن ہے کہ یہ حصہ کلام کفار کا جز ہو اور ان کا مقصود شریعت کا انکار ورد ہو، بایں معنی کہ اللہ کے نزدیک متماثلات: یعنی ہم مثل اشیاء کی بابت ایسا فرق نہیں ہوسکتا'' (روح المعانی ار ۴۹۸)۔

علامہ خازن نے اسی قول کو اختیار کیا ہے (خازن ار ۳۰۲)، حافظ ابن حجر نے بھی '' فتح الباری شرح بخاری '' میں اس احتمال کا ذکر فرمایا ہے (فتح الباری ۸ر ۱۵)، لیکن اکثر حضرات کے نزدیک قول مختار احتمال ثانی ہے، یعنی یہ کہ یہ حصہ کفار کا مقولہ نہیں بلکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں:

'' اکثر مفسرین کا اتفاق ہے کہ کفار کا کلام محض پہلا ٹکڑا ہے اور '' أحل الله بيع وحرم الربوا '' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: جس کا مقصد کفار کے قول کی تردید ہے کہ تم مثلیت کا دعویٰ کیسے کرتے ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایک کو حلال اور ایک کو حرام قرار دیا ہے اور حلال وحرام کبھی ہم مثل نہیں ہوسکتے'' (تفسیر کبیر ۲ر ۳۷۳)۔

حافظ ابن حجر نے بھی اس کی صراحت فرمائی ہے، نیز ذکر فرمایا ہے کہ بعض حاذقین علوم شرع نے قول اول کو بعید از قیاس قرار دیا ہے، امام رازی فرماتے ہیں:

'' اس قول کی تائید مختلف وجوہات سے ہوتی ہے، اول یہ کہ اگر اسے کلام کفار کا جز مانا جائے

تو اس سے پہلے کلام کا کچھ حصہ مقدر ماننا پڑے گا، اس لئے کہ بغیر تقدیر کلام صحیح نہ ہوگا، لہذا یا تو اس سے پہلے کوئی سوالیہ لفظ مقدر مانا جائے اور سوال محض انکار کے لئے ہوگا، یا یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے مسلمانوں کے قول کو نقل کرتے ہوئے یہ بات کہی ہے، اس لئے "وانتم تقولون" (یعنی تم مسلمانوں کا کہنا ہے) جیسے الفاظ مقدر مانے جائیں گے اور اہل علم بخوبی جانتے ہیں کہ تقدیر اصل کے خلاف اور ناپسندیدہ ہے، اور اگر اسے اللہ کا کلام قرار دیں تو اس قسم کی کسی چیز کی ضرورت نہ ہوگی۔

دوم: یہ کہ مسلمانوں نے تمام ابواب بیوع میں جواز کی بابت ہمیشہ اسی آیت سے استدلال کیا ہے، اگر انہیں اس کا قطعی علم نہ ہوتا کہ یہ کلام الٰہی ہے تو ان کے لئے اس سے استدلال کسی طرح جائز نہ ہوتا۔

سوم: یہ کہ اس کے بعد الفاظ وآیات سے اس کے کلام خداوندی ہونیکی تائید ہوتی ہے'' (تفسیر کبیر ۱/ ۳۷۴)۔

صاحب ''روح المعانی'' فرماتے ہیں:

''یہ مستقل جملہ ہے اور اللہ ہی کا ارشاد ہے اور اس سے کفار کے دعوی مساوات (یعنی بیع وربا کے یکساں ہونے) کی تردید مقصود ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا قول قیاس فاسد پر مبنی ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس کا اعتبار نہیں ہوتا، چہ جائے کہ قیاس فاسد اور نص موجود ہے کہ اللہ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام فرمایا ہے'' (روح المعانی ۱/ ۹۸-۴۹۷)۔

نیز موصوف نے ایک مثال کے ذریعہ اس فرق کی تائید اور مساوات وبرابری کی تردید فرمائی ہے۔

''علاوہ ازیں دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے، اس لئے کہ اگر کوئی آدمی ایک ایسا کپڑا جس کی قیمت ایک درہم ہے، دو درہم میں بیچتا ہے تو پورے کپڑے کو دو درہم کے مقابلے میں قرار دیتا ہے اور اس طور پر دو درہم کے ہر ہر حصے کے بالمقابل کپڑے کا ایک حصہ پڑتا ہے۔

برخلاف اس کے کہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچا جائے کہ اس صورت میں دوسرے درہم کے مقابلے میں کچھ نہیں ہوگا" (روح المعانی ا/ ۴۹۷)۔

حاصل یہ ہے کہ مفسرین نے دونوں ہی احتمالات کا ذکر کیا ہے، اور کسی نے قول اول کو ترجیح دی ہے اور کسی نے دوم کو، یہ ضرور ہے کہ اکثر حضرات نے دوسرے ہی کو اختیار کیا ہے۔

ارشاد خداوندی قرار دینے کی صورت میں آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ہر حکم شرع کی حکمت وعلت کا جان لینا اور سمجھ لینا ضروری نہیں اور تمہارے بس میں بھی نہیں، اس لئے یہاں قیاس سے کام نہ لو بلکہ نص کو اپناؤ، یہی وجہ ہے کہ مولانا ناظر حسن صاحب نے فرمایا ہے کہ ارشاد خداوندی ماننے کی صورت میں یہ آیت "جاہی انداز" کی ہوگی گویا کہ ربا کو مانند بیع قرار دینے والوں کو ڈانٹا جا رہا ہے کہ تم نے کیا دونوں کی مماثلت وبرابری کی رٹ لگا رکھی ہے، حالانکہ ہم نے ایک کو حلال اور ایک کو حرام قرار دیا ہے۔

قوله تعالى: "يمحق الله الربوا ويربي الصدقات" (اللہ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے) آیت بالا کی صراحت کی بنا پر یہ تو قطعی ہے کہ سودی معاملات سے مال گھٹتا ہی ہے، اور صدقہ وخیرات سے اس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، لیکن یہ بات رہ جاتی ہے کہ یہ کمی واضافہ کس اعتبار سے ہوتا ہے؟ صرف آخرت کے اعتبار سے یا یہ کہ دنیا وآخرت دونوں کے اعتبار سے، روایات وآثار صحابہ میں دونوں ہی باتیں منقول ہیں۔

"روح المعانی" میں مذکور ہے:

حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "سود اگرچہ بڑھتا رہے لیکن انجام اس کا نقصان وکمی ہی کی طرف ہوتا ہے"، اور مشہور تابعی حضرت معمرؒ سے منقول ہے: "ہم نے سنا ہے کہ سود والے پر چالیس سال بھی نہیں گذرنے پاتے کہ اس میں کمی واقع ہو جاتی ہے" (روح المعانی ا/ ۴۹۸)۔

مذکورہ بالا دونوں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نقصان دنیا کے اعتبار سے ہوتا ہے، علامہ

خازن نے دنیاوی نقصان کی تین صورتیں ذکر کی ہیں:

(۱) حقیقۃً مال کا کم ہو جانا (۲) تباہ و برباد ہونا، (۳) بے برکتی ہونا (خازن ۱؍ ۲۰۴)۔

''یہ نقصان آخرت میں ہوگا، بایں معنی کہ دنیا میں رہتے ہوئے اس مال کو اللہ کے راستے میں خرچ کر کے جن اخروی فوائد ومنافع کی وہ توقع کیا کرتا تھا ان سے محروم رہے گا'' (روح المعانی ۱؍ ۴۹۸)۔

حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے اللہ تعالیٰ ایسے شخص کا نہ تو صدقہ قبول کرتے ہیں اور نہ حج اور نہ ہی جہاد وصلہ رحمی'' (خازن ۱؍ ۲۰۴)۔

حضرت ابن عباسؓ کے اس ارشاد سے ضحاک کی تائید وتوضیح ہوتی ہے، یہ تصریحات تو مال کے نقصان سے متعلق ہیں، رہا صدقہ کی وجہ سے مال میں اضافہ کا ہونا تو اس سلسلہ میں بھی بکثرت روایات ملتی ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور اکرم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے:

''اے ابن آدم! تو خرچ کرتا رہ میں تجھ پر خرچ کرتا رہوں گا'' (مشکوۃ باب الانفاق)۔

اس روایت کے الفاظ یہ بتاتے ہیں کہ یہ اضافہ دنیا ہی میں ہوتا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے ہی ایک دوسری روایت یوں مروی ہے۔

''حضور ﷺ نے فرمایا اگر کوئی آدمی ایک کھجور کے برابر کوئی چیز اللہ کے راستے میں خرچ کرے بشرطیکہ پاک کمائی سے ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پاک کمائی ہی کو قبول کرتے ہیں تو اللہ اس کو اپنے داہنے ہاتھ سے قبول فرما کر اس کو صدقہ کرتے رہتے ہیں، جیسے کہ تم میں سے کوئی اپنے بچھوے کی پرورش ونگہداشت کرتا ہے حتی کہ وہ صدقہ پہاڑ کی مانند ہو جاتا ہے'' (مشکوۃ باب فضل الصدقہ)۔

اس روایت، نیز اس جیسی بہت سی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اضافہ آخرت میں ہوگا اور حق یہ ہے کہ یہ نقصان واضافہ دنیا وآخرت دونوں میں ہوتا ہے، ہاں یہ کہ دنیا میں کبھی یہ نقصان مال کی کمی کے بجائے اس کی کثرت کے ساتھ ساتھ ''بے برکتی'' کی صورت میں ہوتا ہے،

جیسا کہ ''خازن'' نے ذکر کیا ہے، ایسے ہی اضافہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ قلت کے ساتھ بے انتہا برکت ہوتی ہے، جیسا کہ تجربات سے ظاہر ہے، امام رازی نے تفصیل کے ساتھ دونوں جگہ اس نقصان واضافہ کا ہونا ذکر فرمایا ہے وہ فرماتے ہیں:

''سود کو مٹانے اور صدقہ کو بڑھانے کی بابت یہ بھی احتمال ہے کہ دنیا میں ہو اور یہ بھی کہ آخرت میں ہو، رہا سود کا مٹانا تو دنیا میں مختلف صورتوں سے ہوتا ہے اور یہ کہ سود خور کا مال اگرچہ بظاہر بڑھتا رہے لیکن آخر کار فقر وفاقہ کی طرف لیجاتا ہے اور برکت تو اس کے مال سے اٹھ ہی جاتی ہے، دوم اگر اس کا مال کم نہ ہو تو بھی اس معاملہ کو اپنانے کے نتیجے میں اسے تمام لوگوں کی جانب سے عام مذمت وملامت تنقیص وتحقیر اور بد دیانتی وخیانت اور فسق وقساوت قلبی کے الزام وغیرہ بہت سے برے برے اوصاف کا سامنا کرنا پڑتا ہے، سوم جن غریبوں اور تنگدستوں کا مال سود کی صورت میں وہ لیتا ہے وہ اسے لعنت وملامت تو کرتے ہی ہیں اس سے نفرت بھی کرتے ہیں، حتی کہ اس کے لئے بد دعائیں کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے اس کے جان و مال سب سے برکت اٹھ جاتی ہے، چہارم یہ کہ جب لوگوں میں یہ چرچا ہوتا ہے کہ فلاں شخص نے سودی کاروبار کے ذریعہ بڑی دولت جمع کر لی ہے تو لامحالہ برے لوگوں کی نظریں اس کی طرف اٹھنے لگتی ہیں اور چور وڈاکو اس کی فکر میں لگ جاتے ہیں، محض یہ سوچ کر کہ یہ ساری دولت اس کے خون وپسینے کی کمائی تو ہے نہیں پھر اس کے ہاتھ میں کیوں رہے؟''۔

اسی طرح آخرت میں مختلف وجوہ سے اس کے گھٹانے ومٹانے کا ذکر کیا ہے۔

''اول جیسا کہ حضرت ابن عباس سے نقل کیا جا چکا ہے کہ آخرت میں وہ سارے نیک اعمال اس کے حق میں بے فائدہ وبے ثمرہ ثابت ہوں گے جن کو انجام دینے میں اس نے اس مال سے مدد لی ہوگی۔

دوم موت کے بعد انسان کے پاس دنیا کا مال واسباب تو رہ نہیں جاتا، بلکہ اس کا وبال اور انجام بد سامنے اور اس پر مسلط ہوتا ہے

سوم ایک روایت میں آیا ہے کہ مال دار لوگ جنت میں فقراء سے پانچ سو سال بعد میں داخل ہونگے ،تو جب حلال ذرائع سے دولت جمع کرنے والوں کا وہاں یہ حال ہوگا تو حرام ذرائع سے جمع کی جانے والی دولت اور اس کے رکھنے والوں کا حال کیا ہوگا'' اس کے بعد دنیا و آخرت دونوں جگہ صدقہ بڑھانے کے متعلق فرماتے ہیں:

جس طرح دنیا میں سودی مال میں نقصان مختلف وجوہ سے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح صدقہ کا اضافہ بھی مختلف صورتوں سے ہوتا ہے۔

اول- جب بندہ اللہ کے کاموں اور اس کے احکام پر عمل پیرا ہونے کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیتا ہے تو اللہ تعالی اس کی ضرورتوں کا ذمہ دار بن جاتا ہے،لہذا اگر کوئی انسان اپنے فقر اور اپنی ضرورت کے باوجود اللہ کے حاجتمند بندوں کے ساتھ حسن سلوک کرتا ہے تو اللہ تعالی اس کو کبھی بھوکا و پیاسا اور بیکار و ضائع نہیں چھوڑ سکتا۔

دوم- روز بروز اس کار خیر کی وجہ سے اسکے جاہ و شہرت میں اضافہ ہوتا ہے لوگوں کی توجہ اس کی طرف بڑھتی ہے اور اس سے آپسی موانست و محبت میں زیادتی ہوتی رہتی ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مال و دولت کے مقابلے میں یہ چیزیں کہیں زیادہ قدر و قیمت رکھتی ہیں۔

سوم- فقراء و مساکین اس کے لئے صدق دل سے دعاء کرتے ہیں۔

چہارم- جب اس کے متعلق یہ شہرہ و چرچا ہوتا ہے کہ وہ ہر موقع پر خیر کے کاموں میں آگے آگے رہتا ہے اور صدقہ و خیرات میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا ہے تو برے لوگوں کی نگاہیں اس کے مال کی طرف نہیں اٹھتیں'' (تفسیر کبیر ۱/۹۷-۲۷۵)۔

جب کھجور کی ادائیگی کا وقت ہوا تو اس شخص نے ان دونوں سے کہا کہ میرے پاس فقط اتنی مقدار کھجور ہے جتنی آپ کو دینی ہے، اب اگر میں معاملہ کے تحت ساری کی ساری کھجور آپ حضرات کو دیدوں تو میرے اہل و عیال بھوک سے مرجائیں گے ،اس لئے اگر آپ مناسب سمجھیں تو نصف مقدار ابھی لے لیں اور نصف چھوڑ دیں جسے بعد میں دوگنا کرکے آپ

کو دیدوں گا، یہ حضرات اس صورت پر راضی ہو گئے اور اس کو مہلت دیدی حضور ﷺ کو جب یہ معلوم ہوا تو منع فرمادیا، پھر یہ آیت نازل ہوئی، حضرت عطاء وحضرت عکرمہ کا یہی قول ہے، چہارم ان کا نزول حضرت عباس اور حضرت خالد بن ولید کی بابت ہوا کہ یہ دونوں حضرت مل کر بنو ثقیف کے کچھ لوگوں سے سودی کاروبار کیا کرتے تھے جب یہ دونوں حضرات مسلمان ہوئے تو فریق دوم کے ذمہ ان کی کافی رقم تھی یہ حضرات اس رقم کے مطالبہ کا ارادہ کر رہے تھے کہ اس سے روک دیا گیا، یہ سدی کا قول ہے (تفسیر کبیر ۱/۷۷-۳۰۷، روح المعانی ۱/۹۹،۴ خازن ۱/۵-۲۰۴، درمنثور ۱/۳۶۵، کبیر ۱/۳۷۸)۔

قولہ تعالی: "فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسولہ" (لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا تو خبردار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول سے)۔

امام رازی فرماتے ہیں:

"اس بابت اختلاف ہے کہ اس آیت میں خطاب کن لوگوں سے ہے، آیا ان اہل ایمان سے جو ایمان لانے کے باوجود اپنے سابقہ ربوی معاملات اور لین دین پر مصر تھے، یا ان کفار سے جو ربا کو حلال سمجھتے تھے، قاضی عیاض کا قول ہے کہ احتمال اول راجح ہے، اس لئے کہ بظاہر خطاب ان لوگوں سے ہے جن کو سابقہ آیت میں خطاب کیا گیا ہے اور وہ ہر چہار اقوال میں اہل ایمان ہی ہیں"۔

قولہ تعالی: "لاتظلمون ولا تظلمون" (نہ تم کسی پر ظلم کرو گے نہ تم پر کسی کا ظلم ہوگا)۔

تفسیر مدارک وکشاف میں مذکور ہے:

"تم قرضداروں پر قرض سے زائد طلب کر کے ظلم نہ کرو اور نہ قرض سے کم دے کر کہ تم پر ظلم کیا جائے" (مدارک ۱/۱۰۸، کشاف ۱/۲۸۸)۔

خازن میں ہے:

"قرض دار پر ظلم کے قبیل سے یہ بھی ہے کہ قرض خواہ اس سے ہدیہ کا لین دین رکھے، یہ بھی

ربا کے حکم میں ہے، اور حرام ہے، اگر قرض سے پہلے ان کے درمیان اس قسم کا معاملہ نہ پایا جاتا ہو، ورنہ کوئی حرج نہیں'' (خازن ۱/ ۲۱۷)۔

قولہ تعالیٰ: '' وان کان ذوعسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ'' (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

تفسیر'' خازن'' میں مذکور ہے:

'' جب سابقہ آیات نازل ہوئیں تو بنو مغیرہ اور دیگر قرض داروں نے اپنے قرض خواہوں کے سامنے اپنی تنگدستی کی شکایت کی اور خوشحالی آنے تک مہلت طلب کی، لیکن قرض خواہوں نے مہلت دینا منظور نہیں کیا تو یہ آیت نازل ہوئی'' (خازن ۱/ ۲۰۵)۔

علامہ خازن نے یہ بھی ذکر فرمایا ہے:

'' اس آیت میں جو حکم دیا گیا ہے اس کی بابت اختلاف ہے کہ آیا یہ صرف ربوی قرض کے ساتھ خاص ہے یا یہ کہ ہر قسم کے لئے ہے، حضرت ابن عباس، قاضی شریح، نیز ضحاک وسدی کا قول ہے کہ یہ آیت خصوصیت کے ساتھ ربا سے متعلق ہے اور مجاہد، نیز مفسرین کی جماعت کا کہنا ہے کہ یہ حکم ہر تنگدست قرضدار کے لئے ہے، یہ جماعت کہتی ہے کہ اگر یہ حکم ربوی قرض کے ساتھ خاص ہوتا تو '' وإن کان ذاعسرۃ'' فرمایا جاتا، یعنی کان کا اسم کان کے اندر پائی جانے والی ضمیر ہوتی جو ربوی قرض لینے والے کی طرف لوٹتی جس کا ذکر گذشتہ آیات میں آیا ہے لیکن یہاں '' وإن کان ذوعسرۃ '' فرمایا گیا ہے، یعنی '' ذوعسرۃ '' کو '' کان '' کا اسم بنا کر اسے ایک مستقل جملہ بنا دیا گیا ہے اور یوں ایک عام حکم بیان کیا گیا ہے'' (خازن ۱/ ۲۰۵)۔

قولہ تعالیٰ: '' وأن تصدقوا خیر لکم '' (اور اگر معاف کر دو تو تمہارے حق میں (اور) بہتر ہے)۔

امام رازی فرماتے ہیں:

'' اس آیت میں مذکور تصدق، یعنی صدقہ کرنے کی بابت دو قول ہیں اور مراد یہ ہے کہ

قرض دار پر جو رقم ہے اسے اسی پر صدقہ کر دو (یعنی تصدق سے معروف صدقہ مراد ہے)، دوم مہلت و ڈھیل کو تصدق سے تعبیر کیا گیا ہے (کبیر ۱/ ۳۸۰) (کہ ایسے شخص کے حق میں مہلت بھی بمنزلہ صدقہ ہے، چنانچہ بعض روایات میں آیا ہے کہ اس مہلت پر ہر روز قرض کی بقدر روپیہ صدقہ کرنے کا ثواب ملتا ہے جیسا کہ خازن و کشاف میں مذکور بھی ہے) (دیکھئے: خازن ۱/ ۲۰۹، کشاف ۱/ ۲۸۸)۔

آیات کا وقت نزول اور مفہوم میں اجمال

ان آیات کا وقت نزول

یہ تو متعین ہے کہ ان آیات کا نزول سورۂ نساء وغیرہ کی آیات سے بہت مؤخر ہے، اور حضور اکرم ﷺ کی اخیر عمر مبارک میں ہے، لیکن تعین وقت میں اختلاف ہے، البتہ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کا یہ مقولہ بہت مشہور ہے کہ قرآن کریم کی سب سے آخری آیت ربا والی آیت ہے، اور اس سے یہی آیت مراد ہے، حضرت عمر کا یہ مقولہ ''احکام القرآن، روح المعانی'' وغیرہ تمام کتب تفسیر میں مذکور ہے، نیز حضرت عمرؓ کے علاوہ حضرت عائشہ وغیرہ سے بھی یہ قول منقول ہے، ''روح المعانی'' میں مذکور ہے:

''امام احمد، ابن ماجہ، اور ابن جریر نے حضرت عمر سے اس روایت کی تخریج کی ہے'' (روح المعانی، ۱/۴۹۸)، سیوطی نے ابن الضریس اور ابن المنذر کی تخریج کا بھی ذکر کیا ہے، نیز وہ فرماتے ہیں: ''بخاری، ابوعبید، ابن جریر اور بیہقی نے شعبی کے طریق سے حضرت ابن عباس کا بھی یہی مقولہ نقل کیا ہے'' (در منثور ۱/۳۶)۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ سب سے آخری آیت حضرت جبرئیل یہ لے کر آئے اور حضور ﷺ سے فرمایا کہ اس آیت کو سورہ بقرہ کی دوسواسی ویں آیت پر رکھیں، حضور ﷺ اس کے نزول کے بعد صرف اکیاسی یا اکیس یا سات دن یا محض چند گھنٹے باحیات رہے (مدارک ۱/۱۰۹، تفسیر کبیر ۲/۳۸۰)۔

امام رازی نے اس آخریت کو ذرا تفصیل سے بایں الفاظ ذکر فرمایا ہے:

حضرت ابن عباسؓ کا مقولہ ہے کہ یہ آیت نزولاً مؤخر ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ جب حجۃ الوداع کے لئے تشریف لے گئے تو آیت کلالہ نازل ہوئی (یعنی سورۂ نساء کی آخری آیت) پھر جب آپ میدان عرفات میں پہنچے تو سورۂ مائدہ کی مشہور آیت جو سورت کے آغاز میں ہی ہے، یعنی: "الیوم اکملت لکم دینکم...... "کا نزول ہوا، اس کے بعد آیات ربا میں سے آخری آیت" واتقوا یوما ترجعون فیه الی الله" نازل ہوئی'' (تفسیر کبیر ۳۸۰/۲)۔

مذکورہ بالا عبارت واقوال سے یہ بات بخوبی ظاہر ہے کہ یہ آیات یا ان کا کچھ حصہ نزول کے اعتبار سے مؤخر ہے اور آخری آیات میں شامل ہے، لیکن نزول کے وقت کی وضاحت ان تصریحات سے نہ ہو سکی۔

ملا علی قاری نے'' مرقاۃ شرح مشکاۃ'' میں اس آخریت کو ایک دوسرے انداز سے بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

'' یہ آیت باعتبار نزول مؤخر ضرور ہے، لیکن علی الاطلاق نہیں، بلکہ یہ تاخیر اس معنی میں ہے کہ معاملات سے متعلق آیات میں یہ آیت سب سے اخیر میں نازل ہوئی، ورنہ علی الاطلاق مؤخر تو سورۂ مائدہ والی آیت ہی ہے، جن اقوال میں اس آیت کے نزولاً مؤخر ہونے کا ذکر ہے ان کا حاصل صرف اتنا ہے کہ ان آیات کے نزول کے بعد آپ بہت قلیل مدت باحیات رہے''

(مرقاۃ ۳۰۶/۳)۔

ان آیات کا اجمال

یہ تفصیل تو عنوان کے جزء اول (یعنی ان آیت کے نزول کے وقت) سے متعلق تھی، عنوان کا جزء ثانی ان آیات کی بابت'' اجمال'' پر گفتگو ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ آیات بالا کے مشہور ٹکڑے :"احل الله البیع " کی بابت بعض حضرات نے اجمال کا دعوی کر کے اپنے غلط نظریات کی تقویت وتائید کے لئے اس سے استدلال کیا ہے، چنانچہ آغاز کتاب میں

ذکر کیا جا چکا ہے کہ علامہ شاویس مصری نے حلت سود سے متعلق اپنے مضمون میں حلت کی ایک بنیاد اس اجمال کو بھی قرار دیا ہے، اس موقع پر یہ ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ بعض اکابر متقدمین نے بھی اسے مجمل کہا ہے، لیکن ان کے نزدیک اس کے اجمال کا کیا مطلب ہے؟ نیز یہ کہ آیا دونوں کے نزدیک اجمال کا ایک ہی مفہوم ہے یا الگ الگ، اسکو ہم ان شاء اللہ پورے طور پر واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

اجمال کا مفہوم متقدمین کے نزدیک اور اس کے وجوہ

ایک مصری عالم نے اپنے ایک بیان میں ذکر کیا ہے:

"ہمارے علماء (یعنی علماء شوافع) نے اس آیت کو مجمل مانا ہے، اس لئے کہ قرآن مجید اور احادیث نبویہ میں ربا مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے، لہذا ربا سے متعلق آیات نص نہیں ہیں، بلکہ مجملات کے قبیل سے ہیں (علماء مصر کی سود پر بحث، ۱۳)۔

صاحب روح المعانی فرماتے ہیں:

"بعض حضرات کا کہنا ہے: "احل الله البيع وحرم الربا" میں بیع اور ربا باعتبار مفہوم کے مجمل ہیں، لہذا کسی بیع کی حلت یا ربائی حرمت کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جا سکتا جب تک کہ اس کا بیان نہ آجائے، اس کی تائید حضرت عمرؓ کے ارشاد سے ہوتی ہے" (روح المعانی ۱/۴۹۸)۔

حضرت عمرؓ کے جس ارشاد کا صاحب "روح" نے ذکر کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ انہوں نے جس موقع پر یہ فرمایا کہ سب سے آخری آیت ربا والی ہے، یہ بھی فرمایا:

"اس کے بعد قبل اس کے کہ حضور ﷺ اس آیت کی تفسیر و وضاحت ہمارے سامنے پیش فرماتے آپ کی وفات ہوگئی، لہذا "ربا اور ریبہ" (یعنی جس چیز میں ربا کا شک ہو) دونوں چھوڑ دو" (حوالہ سابق ۱/۴۹۸)۔

ان کا یہ ارشاد عام طور سے مفسرین نے اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے، جیسا کہ آئندہ آنے والا ہے، امام رازی فرماتے ہیں:

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ یہ آیت ان مجمل آیات کے قبیل سے ہے جن کو علی الاطلاق اختیار کرنا اور مستدل بنانا صحیح نہیں ہے اور یہی میرے نزدیک بھی مختار و پسندیدہ ہے" (تفسیر کبیر للرازی ۲؍۳۴۷، در منثور ۱؍۳۶۵)۔

اس کے بعد امام رازی نے مختلف دلائل سے اس اجمال کو ثابت کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"ہمارے (یعنی شوافع کے) یہاں اصول فقہ کا قاعدہ ہے کہ جو اسم معرف باللام ہو وہ عموم کا فائدہ نہیں دیتا، بلکہ وہ اپنے مدلول کی صرف ماہیت اور حقیقت کو بتاتا ہے اور ایسی صورت میں اس پر عمل کے لئے حکم کا کسی ایک صورت میں ثابت ہو جانا کافی ہے، دوم یہ کہ اگر عموم تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس میں شک نہیں کہ یہ لفظ عموم کا فائدہ دینے میں جمع سے کمتر و کمزور ہوگا، پھر یہ کہ اس عموم میں لامحالہ بہت سی تخصیصات کرنی ہوں گی، جن کا حصر و احصا نہیں ہو سکتا اور ایسا عموم کلام الٰہی وکلام نبوی دونوں کے شایان شان نہیں، سوم حضرت عمرؓ کا ارشاد اس اجمال کی دلیل ہے، چہارم ظاہر آیت کا اقتضاء یہ ہے کہ ہر بیع حلال اور ہر ربا حرام ہو اور ربا کے معنی زیادتی کے ہیں اور زیادتی سے کوئی بیع خالی نہیں، محض اس آیت کی بنیاد پر حلال وحرام کے درمیان تمیز نہیں ہو سکتی تھی، نتیجۃً یہ کہنا پڑے گا کہ آیت مجمل ہے" (تفسیر کبیر ۲؍۳۴۷)۔

شیخ محمد خضری نے امام رازی کی ذکر کردہ پہلی دلیل کو ذرا تفصیل کے ساتھ بایں الفاظ ذکر کیا ہے۔

"ال- تین معانی کے لئے آتا ہے، استغراق جنس اور عہد، یہاں محض استغراق مجرد عن العہد کے لئے نہیں ہو سکتا (یعنی محض استغراق نہیں مراد لے سکتے، عہد ضروری ہے)، ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ ہر زیادتی کا کھانا ممنوع ہے اور یہ باطل ہے، اس لئے کہ بیع میں بھی بسا اوقات زیادتی ہوتی ہے، لہٰذا اس سے خاص زیادتی کا مراد لینا ناگزیر ہے اور اس کا کوئی بیان اس موقع پر نہیں ہے، اس لئے آیت مجملات کے قبیل سے ہوگی" (علماء مصر کی سود پر بحث ؍۳۶)۔

اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کے ایک اور ارشاد سے بھی مدد لی جاتی ہے جس کو شیخ محمد ابوزہرہ

ہے اپنے رسالہ میں ذکر کیا ہے:

''میرا جی چاہتا ہے کہ تین چیزوں کے متعلق خصوصیت سے حضور اکرم ﷺ نے ہم کو ہدایات دی ہوتیں جن پر ہم کار بند ہوتے، جد، کلالہ، اور ربا کی کچھ صورتیں'' (تحریم الربا تنظیم اقتصادی، ر ۵ ۳ ے) بلکہ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ سے یہاں تک منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا:

''بخدا ہم نہیں جانتے، ہوسکتا ہے کہ ہم تم کو کچھ ایسی چیزوں کا حکم دیدیں جو تمہارے لئے مناسب وکارآمد نہ ہوں، اس لئے شک وشبہ والی چیزیں چھوڑ کر بے شک وشبہ امور کو اختیار کرو'' (ایضاً، ۴۰)۔

رسالہ ''علمائے مصر کی سود پر بحث'' میں ایک دوسری وجہ کی بنیاد پر آیت کو مجمل قرار دیا گیا ہے، چنانچہ اس میں مذکور ہے۔

''قرآن مجید اور احادیث نبویہ میں لفظ ''ربا'' دور جاہلیت میں رائج ربا کے معنی ومفہوم کے علاوہ مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے، اس لئے مفسرین کی ایک بڑی تعداد نے مجبور ہو کر آیت کو مجمل قرار دیا ہے'' (کتاب مذکور ر ۱۳)۔

آیات کے اجمال کی حیثیت وحقیقت

یہ ساری تفصیلات تو ''ثبوت اجمال'' سے متعلق تھیں، علماء ومفسرین کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو یا تو اجمال کو مانتا ہی نہیں اور اجمال کی تردید کرتا ہے اور اگر مانتا ہے تو آیت کو عام مجملات کے قبیل سے نہیں مانتا، بلکہ منشاء اجمال کی تعیین کر کے اس کو مخصوص اور دوسرے مجملات سے الگ قرار دیتا ہے۔

مولانا ناظر حسنؒ نے اپنے رسالہ میں اس اجمال کا جواب دیا ہے، اگر چہ انکا انداز بیان کہیں کہیں پر بہت سخت ہو گیا ہے، مفتی محمد شفیع صاحب نے اپنے رسالہ میں حضرت عمرؓ کے قول کی وضاحت کر کے اس اجمال کو سلجھانے کی کوشش فرمائی ہے، مولانا ناظر حسن صاحبؒ فرماتے ہیں:

''﴿احل الله البيع وحرم الربا﴾ دونوں ایک دوسرے کے بالمقابل جملے ہیں اور ان

میں تقابل تضاد کا ہے (یعنی ایک دوسرے کی ضد ہے کہ) ایک کا حکم حلت اور ایک کا حرمت ہے اور ظاہر ہے کہ احکام اور نتائج کا ایک دوسرے کے منافی ہونا، عقلاً و عرفاً محکوم علیہ (جن چیزوں سے احکام کا تعلق ہے، ان) کے منافی ہونے کو مستلزم ہے، لہٰذا ربا کو لغت کے اعتبار سے شامل بیع ماننا درست نہیں ہے، جیسا کہ "یمحق اللہ الربا ویربی الصدقات" میں ربا کو شامل صدقہ کہنا درست نہیں ہے، دونوں حقیقتیں مختلف ہیں" (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا، ۵)۔

مولانا موصوف ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:

"اگر آیت مجمل ہوتی تو مخاطبین اولین ضرور استفسار کرتے، حالانکہ ایسا ثابت نہیں، نیز کفار کا قول مماثلت (یعنی انما البیع مثل الربا) بھی عدم اجمال کو بتاتا ہے" (ایضاً، ۱۲)۔

حاصل یہ کہ مولانا موصوف نے شدت کے ساتھ اجمال کا انکار کیا ہے، لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ آیت میں اجمال ہے، مگر اس ربا سے متعلق نہیں جو اس وقت عملاً و عرفاً رائج تھا، بلکہ ربا شرعی سے متعلق ہے، یعنی معاملات کی وہ صورتیں جن کو شریعت نے ربا قرار دیکر حرام بتایا ہے، جن حضرات نے اجمال کو تسلیم کر کے اس کی تفصیل اور منشاء اجمال کی تعیین و توضیح کی ہے ان کا یہ رجحان و تحقیق ہے۔

چنانچہ ابوبکر جصاص رازی نے اس اجمال کی وجہ یہ تحریر کی ہے کہ شریعت محمدیہ میں "ربا" ایک شرعی اصطلاح ہے جس کے تحت مختلف ایسے افراد آ گئے ہیں جن کو اہل عرب اس شریعت سے پیشتر ہرگز ربا کا مصداق نہیں قرار دیتے تھے، نیز قرآن مجید کی اصل مراد کو مخاطبین اولین ظاہر آیت سے سمجھ گئے تھے اور اس سلسلہ میں ان کے سامنے کوئی اور ابہام نہ تھا، یہی وجہ ہے کہ آیات قرآنیہ کو اصلاً ربا النسیہ (یعنی اس وقت کے رائج سود) سے ہی متعلق مانا گیا ہے، بلکہ اسی بنیاد پر کہنے والوں نے "ربا النسیہ" کو "ربا القرآن" کا عنوان دیا ہے، اس لئے کہ اس وقت یہی عرف و عمل میں رائج تھا۔

اس اجمال کا ایک باعث حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد بنا: "ربا کے ستر اجزاء ہیں"

(مشکوۃ، ۲۴۶) اور آپ نے اپنی زبان مبارک سے صرف چند کا بیان فرمایا، اور کوئی بعید نہیں کہ شیخ محمد ابوزہرہ نے حضرت عمرؓ کا جو ایک قول نقل کیا ہے جسے ہم گذشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں اس کا منشا یہی حدیث ہو کہ چونکہ حضور ﷺ نے اپنی زبان مبارک سے ربا کے ستر اجزاء بتائے اور بیان چند کا فرمایا، تو بہت سے افراد بیان سے رہ گئے، انہیں سے متعلق ہمیں خصوصی نصیحت وہدایت فرمائی ہوتی۔ جصاص رازی آیت کے اجمال سے متعلق بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''شرع میں اس لفظ کا اطلاق بہت سے ایسے معانی پر ہوتا ہے جن کے لئے لغت میں یہ وضع نہیں کیا گیا تھا، دیکھئے ایک طرف تو حضرت عمر فرماتے ہیں ربا کے مختلف ابواب ہیں جو مخفی نہیں، دوسری طرف خود انہیں کا ارشاد ہے کہ '' حضور اکرم ﷺ ان آیات کی تفسیر سے پہلے ہی وفات پا گئے، لہذا ربا اور ریبہ دونوں کو چھوڑ دو......'' حضرت عمر کے ان ہر دو ارشاد پر غور کرنے اور ان کے درمیان جمع وتطبیق سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ شریعت محمدیہ کے نزول کے بعد لفظ ربا اپنے لغوی مفہوم سے الگ ایک اسم شرعی بن گیا ہے، جیسے کہ لفظ صلاۃ وزکاۃ وغیرہ کا شریعت نے ایک خاص مفہوم متعین کیا ہے، اس لئے کہ اگر یہ لفظ اپنے سابق لغوی معنی پر ہی باقی رہتا تو حضرت عمرؓ کو اس کی تفصیلات کے متعلق کوئی خفاء نہ درپیش ہوتا کہ وہ خود اہل لغت تھے اور ان الفاظ کے لغوی معنی ومفہوم سے بخوبی واقف تھے، ربا کے اسم شرعی بن جانے پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس میں حضور اقدس ﷺ نے چھ چیزوں سے متعلق ربا کا حکم بیان فرمایا ہے اور یہ چھ چیزیں ایسی ہیں جن کی بابت اہل عرب کسی صورت میں بھی ربا کا تصور نہیں کرتے تھے، تو اس حیثیت سے کہ اب یہ ایک شرعی اسم اور شرعی اصطلاح ہے، یہ لفظ مجمل اور محتاج بیان ہے'' (احکام القرآن ۱/ ۵۵۱)۔

اس تفصیل سے بخوبی ظاہر ہو گیا کہ اس آیت میں اجمال کا باعث وہ نہیں جو عام مجملات میں ہوا کرتا ہے، بلکہ اس میں اجمال کا باعث ایک خارجی امر ہے، ورنہ نفس آیت اپنے معنی ومفہوم کے اعتبار سے محکم ہے۔

اصول فقہ کی ایک کتاب ''الصبح الصادق'' میں مذکور ہے:

''یہ آیت ان لوگوں کے رد میں نازل ہوئی ہے جو بیع و ربا میں کلیۃً مماثلت کے قائل تھے، معلوم ہوا کہ ربا ان کے نزدیک معروف تھا، لہذا اس کی وجہ سے آیت کو کیسے مجمل کہا جا سکتا ہے؟'' (کشف عن وجہ معنی الربا رے)۔

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ فرماتے ہیں:

''میرے نزدیک تو آیت ربا مجمل نہیں ہے، اس لئے کہ اصطلاحاً مجمل وہ ہے جس کے معنی و مفہوم کو محض اپنی طلب و جستجو سے نہ سمجھا جا سکے، بلکہ شرع کی جانب سے بیان کی ضرورت ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے'' (تفسیر مظہری ۱/۳۰۸)۔

ابن العربی مالکی اپنی کتاب ''احکام القرآن'' میں فرماتے ہیں:

''علماء کا اس بابت اختلاف ہے کہ آیت ہر ربا کو حرام قرار دے رہی ہے، یا یہ کہ مجمل ہے اور کسی دوسری چیز کے ذریعہ ہی اس کا بیان و وضاحت ممکن ہے، صحیح یہ ہے کہ آیت عام ہے اور ربا اہل عرب کے نزدیک مشہور و متعارف تھا...... جن لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ آیت مجمل ہے انہوں نے دراصل شریعت کے مقاصد کو نہیں سمجھا، اللہ تبارک و تعالی نے اپنے رسول ﷺ کو ایسے لوگوں میں مبعوث فرمایا کہ خود رسول ان کی قوم و خاندان سے تھے اور انہیں کی زبان بولتے اور سمجھتے تھے اور آپ پر جو کتاب نازل فرمائی وہ بھی سہولت کے پیش نظر ان کی زبان میں اتاری، پھر اسے مجمل کیونکر کہا جا سکتا ہے'' (احکام القرآن لابن العربی ۱/۱۰۲،۱۰۱)۔

مولانا ظفر احمد صاحب تھانویؒ اپنے مبسوط رسالہ میں فرماتے ہیں:

''ائمہ میں سے تو کسی نے آیت کو مجمل نہیں قرار دیا، ہاں بعض متاخرین نے ضرور اسے مجمل کہا ہے اور اگر قائلین اجمال یہ کہیں کہ جب ربا اپنے لغوی معنی و مفہوم پر باقی تھا تو حضرت عمر کو اس مفہوم کو سمجھنے میں زحمت کیوں ہوئی، اس لئے کہ وہ تو اہل زبان تھے اور عربی زبان و الفاظ کے معانی سے خوب اچھی طرح واقف تھے، ہمارا جواب یہ ہے کہ لفظ ربا، لفظ میسر کی طرح ہے......

اصل لغت میں اس کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں، لیکن عرف میں اس سے وہی زیادتی مراد لیتے ہیں جس کے بالمقابل کوئی عوض نہ ہو، جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ معاملات کے اعتبار سے بیع اور ربا کے درمیان فرق کیا کرتے تھے۔

اس لئے آیت کے مجمل نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ ربا اپنے لغوی معنی ومفہوم پر باقی رہا، بلکہ مراد یہ ہے کہ عرف میں جن صورتوں پر اس کا اطلاق ہوتا تھا بعد میں بھی ان پر ہوتا رہا، البتہ یہ ضرور ہے کہ تحریم ربا کے سلسلہ مں شارع علیہ السلام اگر محض عرفی صورتوں کو حرام قرار دیتے تو حضرت عمرؓ کو کوئی اشکال وخفاء نہ پیش آتا، اس لئے کہ عرف سے تو وہ بخوبی واقف تھے، لیکن شارع علیہ السلام نے ان کے ساتھ کچھ ایسی صورتوں کو بھی ربا کا عنوان دے کر حرام قرار دیا جن پر عرفا اس لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا تھا، اور چونکہ حضرت عمر ربا کی عرفی اور بعد میں بیان کی جانے والی شرعی صورتوں کے آپسی تعلق اور باہمی علت کو نہ سمجھ سکے، اس لئے ان کو یہ اشکال پیش آیا۔ اور انہیں پر کیا موقوف ہے اسی بنیاد پر ان کے بعد ائمہ مجتہدین کے درمیان بھی ربا کی علت محرمہ کے متعلق اختلاف رہا'' (رسالہ کشف الدجی عن وجہ معنی الربا، امداد الفتاوی ۳ر ۷، ۴، ۱۴۰)۔

شیخ محمد ابوزہرہ نے بھی اس اجمال کی بایں الفاظ تنقیح فرمائی ہے:

'' ان صورتوں (یعنی ربا البیوع) کو ربا قرار دینا خالص اسلامی عرف ہے، اہل عرب اس سے بالکل ناواقف تھے اور ان صورتوں کو وہ کبھی ربا کے عنوان سے نہیں ذکر کرتے تھے اور چونکہ حضور ﷺ کی زبان مبارک سے اس کی زیادہ وضاحت نہیں ہوسکی اس لئے شرعا یہ مجمل قرار پائی اور اس اجمال کی بنیاد پر فقہاء کرام کا اس کی تفصیلات کی بابت اختلاف رہا، اور اسی قسم کی بابت حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: '' میرا جی چاہتا ہے کہ حضور ﷺ نے تین چیزوں کی بابت ہمیں کچھ ہدایات خصوصی دی ہوتیں جن کی ہم رعایت کرتے، یعنی حد کلالہ اور ربا کے چند ابواب''☆۔

☆ حد، بعض اہم گناہوں، مثلاً زنا، چوری، شراب نوشی وغیرہ پر دی جانے والی شرعی سزا، کلالہ، وہ آدمی جس کی وفات اس حال میں ہوئی ہو کہ نہ اس کا باپ بقید حیات ہو اور نہ ہی کوئی اولاد ہو نہ لڑکا نہ لڑکی، (اسعدی)۔

چند سطروں کے بعد شیخ نے اپنے ان الفاظ کے ذریعہ ان ابواب کی نشاندہی فرمائی ہے:

''اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حضرت عمرؓ نے جن چند ابواب ربا کا ذکر فرمایا ہے ان کا تعلق اس سلسلہ کی مشہور حدیث: ''الفضة بالفضة مثلا بمثل یدا بید الخ'' سے ہے (جس میں حضور ﷺ نے اس سلسلہ کی چھ صورتیں بیان فرمائی ہیں اور فرمایا ہے کہ اگر ان اشیاء کی بیع برابر سرابر اور ہاتھوں ہاتھ ہو تو ربا نہ ہوگا) اس لئے کہ یہ بات عقل کے خلاف ہے کہ حضرت عمرؓ دور جاہلیت کے ربا سے ناواقف ہوں اور اس کی بابت یہ فرمائیں اور نہ ہی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ آیت: ''وان تبتم فلکم رؤوس اموالکم'' کی بابت ان کو کوئی ابہام درپیش تھا'' (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ر ۲۶،۲۷)۔

مفتی محمد شفیع صاحبؒ اس وضاحت کے بعد کہ دور جاہلیت کے ربا کے متعلق کوئی ابہام واجمال یا خفاء درپیش نہ تھا، حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا ارشاد سے متعلق گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''حضرت عمرؓ کو اشکال ربا کی دوسری قسم، یعنی ربا البیوع کی تفصیلات کی تعیین میں پیش آیا کہ حدیث میں تو محض چھ چیزوں کا ذکر ہے، مگر اس کا ذکر نہیں کہ یہ حرمت و حکم انہیں کے ساتھ خاص ہے یا کسی علت کی بنا پر عام ہے اور چونکہ یہ ارشاد آپ کی آخری عمر کا تھا، اس لئے کسی کو حدیث مذکور کی تفصیل آپ سے معلوم کرنے کا اتفاق نہیں ہوا، اسی کو حضرت عمر نے چند دوسرے مسائل کے ساتھ بطور افسوس ذکر فرمایا'' (مسئلہ سود ر ۱۷)۔

مفتی صاحب موصوف نے اپنے رسالہ میں سود سے متعلق بہت سی احادیث و آثار ذکر فرمائے ہیں، آثار کے ضمن میں چوالیس نمبر پر حضرت عمر کا ایک ارشاد نقل کیا ہے جس سے خود انہیں کی زبان مبارک سے اس اجمال کی عقدہ کشائی ہوتی ہے اور یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت عمر کو درپیش اجمال- عام اجمال نہ تھا، حضرت مفتی صاحب فرماتے ہیں:

''منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک موقع پر تقریر فرمائی اور ارشاد فرمایا کہ آپ لوگ یہ سمجھتے

ہیں کہ ہم کو ربا کی اقسام کا علم نہیں، حالانکہ مجھے ان کا علم اور ان سے واقفیت رکھنا اس سے کہیں زیادہ پسند ہے کہ میرے ہاتھ میں مصر اور اس کے اطراف کی حکومت ہو، اس کی کچھ اقسام تو ایسی ہیں کہ کسی پر مخفی نہیں (اس کے بعد حضرت عمرؓ نے اس سلسلہ کی چند چیزوں کو ذکر فرمایا ہے)"

(مسئلہ سود، بحوالہ کنز العمال ۲/۲۳۲)۔

اسی لئے ایک موقع پر حضرت مفتی صاحب فرماتے ہیں:

"جو سود آجکل رائج ہے اور جس میں ساری بحث ہے اس سے ان کے اشکال کو دور کا واسطہ نہ تھا اور کیسے ہو سکتا تھا جب کہ عرب میں یہ معاملات عامۃً رائج تھے" (ایضاً ۲۴)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے بخوبی واضح ہو گیا کہ آیت کے مجمل ہونے کے حق میں حضرت عمرؓ کے ارشاد کو آڑ بنانا بالکل غلط ہے، اس لئے کہ ان کو جو اجمال و ابہام درپیش تھا خاص تھا۔ ستہ اشیاء والی حدیث (یعنی وہ حدیث جس میں چھ چیزوں سے متعلق آپ نے ربا کو بیان فرمایا ہے) اور حضور ﷺ کے ارشاد: "ربا کے ستر ابواب ہیں" کے واضح نہ ہونے پر مبنی تھا، اسی طرح دوسرے قائلین اجمال کے اقوال کا سہارا لینا بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ ان سب کا مقصود ان مستدلین کے مقصود سے مختلف ہے۔

ایک ہندوستانی عالم کی تحقیق بابت جواز سود

دوران مطالعہ ایک مشہور ہندوستانی عالم دین کی ایک مبسوط تحریر سود سے متعلق ایسی بھی نظر سے گذری جس میں انہوں نے اس قسم کے مختلف اشکالات کا سہارا لے کر فقہاء کی تعریف ربا کو خلاف عقل قرار دیا ہے اور "ربا البیوع" سے متعلق فقہاء کی مستنبط کردہ علتوں میں خلل ظاہر کر کے سود کی مختلف صورتوں کا جواز ثابت کرنے میں پورا زور قلم صرف کر دیا ہے، جہاں تک عدم جواز کا معاملہ ہے تو وہ موصوف نے اس کو صورت ذیل کے ساتھ پابند کیا ہے۔

"اگر ایک ایسا محتاج شخص جو مستحق صدقہ ہو اپنی یا اپنے عیال کی پرورش کے لئے قرض لے، یا ایک ایسا مقروض جو قرض واجب الاداء کی ادائیگی پر قادر نہ ہو اور بصورت ادائیگی قرض

اس کے پاس اتنا نہ بچ رہے جس سے اس کے بال بچے پل سکیں تو اصل قرض پر اضافہ کا معاہدہ ربا ہے جو ناجائز ہے (اس لئے کہ یہ معاہدہ بیع کے جزء اصلی تراضی طرفین کے خلاف ہے)'' (حقیقۃ الربا،۱۱۰)۔

اور مذکورہ بالا صورت درپیش نہ ہونے کی صورت میں مولانا موصوف کی تحقیق ورائے کو کتاب کے مقدمہ نگار نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے۔

''مندرجہ بالا تعریف کے بعد ربا کی وہ تمام صورتیں جائز ہو جاتی ہیں جن میں کوئی رئیس اپنی عیش پرستی کے لئے یا تاجر اپنے کاروبار کے لئے سودی قرض لیتا ہے یا کوئی شخص اپنا پس انداز روپیہ کسی بینک میں یا سرکاری سیونگ بینک میں امانت رکھتا ہے اور کسی کمپنی یا گورنمنٹ سے اس کا سود پاتا ہے تو ان سب صورتوں کو مولانا نے معاملت یا مضاربت یا اکراہ کے تحت شمار کیا ہے جو ہر طرح جائز ہیں (مقدمہ کتاب: حقیقۃ الربا)۔

ربا البیوع (یعنی غلہ وغیرہ کی باہمی بیع میں جو سودی صورتیں نکلتی ہیں ان) کو تو موصوف نے پورے طور پر جائز قرار دیا ہے اور اس کتاب میں انہوں نے جو تحقیقات پیش کی ہیں ان کا لب لباب عناوین میں آگیا ہے اور یہ عناوین ہی ان کی آراء ونظریات کی غمازی کرتے ہیں، مثلاً:

''سود کو حرام سمجھنے کے نقصانات''، ''تعریفات ربا کے متعلق کوئی اجماع نہیں ہے''۔

''تفاضل فی الجنس ربا نہیں ہے''۔

شخصی وتجارتی سود میں فرق

شخصی وتجارتی سود کا چرچا

گذشتہ آخری سطروں میں ''حقیقۃ الربا'' کے مقدمہ سے جو عبارت نقل کی گئی ہے اس سے ایک نئی بحث ہمارے سامنے آتی ہے جس کا اصل یہ ہے کہ سودی کاروبار اور تجارتی سود جائز ہے اس لئے کہ شریعت نے جس سود کو حرام قرار دیا ہے، اور جو کہ قرآنی آیات کا مصداق وہ سود ہے جو شخصی و وقتی یعنی ذاتی ضروریات کے لئے- لئے جانے والے قرض پر دیا وادا کیا جائے ، کہ اس زمانہ میں یہی رائج تھا، تجارتی اور اجتماعی سود قرض کا نہ اس وقت وجود تھا اور نہ ہی لوگ اس سے آشنا تھے، اس لئے شریعت نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے اور وہ سود کی حرمت سے متعلق نصوص کے تحت داخل نہیں ہے اور دن بدن یہ نظریہ زور وقوت پکڑتا جارہا ہے اور اس کی حمایت وحمایتی دونوں میں اضافہ ہو رہا ہے کہ یہ طبقہ اس کو جائز ومعقول ثابت کرنے کی ہر ممکن کوشش کر رہا ہے اور اس کے لئے طرح طرح کے دلائل تلاش وتراش رہا ہے، اسی لئے اس موضوع پر اردو میں بھی متعدد چیزیں سامنے آچکی ہیں ، جواز وعدم جواز دونوں کے سلسلہ میں، عدم جواز کے سلسلہ میں اکابر اہل علم میں مفتی محمد شفیع صاحب نے اپنے رسالہ میں کلام کیا ہے ، پھر ان کے صاحبزادے نے ایک پورا رسالہ تحریر فرمایا ہے، حال میں مولانا فضل الرحمٰن گنوری کی کتاب بھی آئی ہے۔

تجارتی سود کے جواز کی بنیادی دلیل

ان حضرات کی بنیادی دلیل تو وہ ہے جو اوپر ذکر کی گئی کہ چونکہ اس عہد میں ایسے قرض

وسود کا رواج نہ تھا، اس لئے وہ نصوص حرمت کے تحت داخل نہیں ہیں۔

سود کی ہر شکل نصوص حرمت کے تحت شامل ہے

جہاں تک سوال ہے بعد کے عہد میں پائے جانے کی وجہ سے نصوص کے تحت داخل نہ ہونا تو مفتی شفیع صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''مختلف سورتوں کی سات آٹھ آیتوں میں اور چالیس سے زیادہ احادیث میں (ان تمام احادیث کو مفتی صاحب نے اپنے رسالہ مسئلہ سود میں جمع کر دیا ہے، جو مجموعی طور پر ۴۲ ہیں) مختلف عنوانوں سے ربا کی حرمت بیان کی گئی ہے جن میں سے کسی موقع پر ایک لفظ میں بھی اس کا اشارہ موجود نہیں ہے کہ اس سے تجارتی سود مستثنی ہے، لہذا اس عام کو کیسے مخصوص کیا جا سکتا ہے، یہ تو کھلی ہوئی تحریف قرآن ہے اور یہ دروازہ کھلنے پر ہر جگہ حتی کہ زنا وغیرہ میں بھی اس قسم کے مطالب نکالے جا سکتے ہیں، سود و ربا، یعنی قرض پر نفع لینا، خواہ قدیم طرز کا مہاجنی سود ہو یا نئی قسم کا تجارتی اور بینکوں کا بہر حال حرام ہے'' (مسئلہ سود ر ۲۵-۲۶)۔

شیخ محمد ابو زہرہ نے اس استدلال کو ذکر کر کے اس کے جواب کو بایں الفاظ تحریر فرمایا ہے:

''محض عقل اور تخمینہ سے کسی عام نص کو خاص نہیں کیا جا سکتا، پھر جبکہ تمام علماء کا خواہ صحابہ و تابعین ہوں یا ائمہ مجتہدین اس بات پر اتفاق ہے کہ مدت ووقت کے مقابلہ میں قرض کی رقم پر جو زیادتی ہو وہ ربا ہے (اور ہر ربا حرام ہے)'' (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ر ۴۲)۔

شریعت حقائق کا اعتبار کرتی ہے

شیخ کے جواب کے اخیر میں جو بات آئی ہے اس کا حاصل مولانا محمد تقی صاحب کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

''اسلام کسی چیز کو حرام یا حلال قرار دیتا ہے تو اس کی ایک حقیقت سامنے ہوتی ہے اس پر احکام کا دارومدار ہوتا ہے، شکل وصورت کے بدلنے سے احکام میں کوئی فرق نہیں آتا، قرآن نے ''الخمر'' (شراب) کو حرام قرار دیا ہے، زمانہ نبوت میں وہ جس شکل وصورت کے ساتھ معروف تھی

اور اس کو بنانے کے لئے جو طریقے تھے وہ سب بدل گئے، مگر چونکہ حقیقت نہیں بدلی اس لیے حکم بھی نہیں بدلا" (مسئلہ سود، ۱۰۵)۔

فقہاء اسلام شریعت کے متعین کردہ حقائق و تعریفوں کی بنیاد پر ہی نئی پیش آمدہ صورتوں کے احکام تجویز کرتے رہے ہیں اور کرتے ہیں، ربا (سود) قمار (جوا) رشوت سب کے شرعی حقائق متعین ہیں، جہاں یہ پائے جائیں حرمت کا حکم لگایا جاتا ہے۔

ربا کی تعریف پر اجماع نہیں۔ یہ صحیح نہیں ہے

اور یہ کہنا کہ "تعریف ربا کے متعلق کوئی اجماع نہیں ہے"، جیسا کہ مولانا اقبال سہیل صاحب کا دعوی ہے، صحیح نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ جیسے ربا و سود کی حرمت اجماعی ہے ویسے اس کی تعریف اور حقیقت شرعیہ بھی اجماعی و اتفاقی امر ہے اور یہ شریعت محمدیہ کا ایک کمال و اعجاز کا پہلو ہے کہ شریعت کی متعین کردہ، وہ عبادات جن کے لزوم و مطالبہ پر سب کا اتفاق ہے ان سے متعلق تفصیلات و جزئیات اور ان کی تعیین و تطبیق میں تو اختلاف ہو سکتا ہے اور ہے، مگر ان کے حقائق مسلم و متفق علیہ ہیں، نماز، روزہ، حج، زکوۃ، وغیرہ اسی طرح چوری، زنا، غصب و رشوت وغیرہ۔

"ربوا" بھی ان معاصی کی فہرست میں شامل ہے کہ جن کی حرمت اتفاقی ہے اور حقیقت بھی اجماعی و اتفاقی ہے، جس کو شروع میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے اور ابھی قریب میں بھی اس کا بیان آیا ہے، ہاں تفصیلات اور تعلیل و جزئیات میں ضرور اختلاف ہے۔

اصل میں غلط فہمی یہاں سے پیدا ہوئی کہ تعریف میں فقہاء کی عبارتیں بالکل یکساں نظر نہیں آتیں، بلکہ ان میں فرق ملتا ہے اور بعض مرتبہ یہ فرق بعض قیود کی کمی و زیادتی پر بھی مشتمل ہوتا ہے جس سے صورت بدلی ہوئی معلوم ہوتی ہے، مگر اس قسم کا اختلاف اہل علم جانتے ہیں کہ "تعریفات" کے باب میں عام ہے، بعض لوگ تعریف کرنے میں، مسئلہ و شے کے تمام پہلوؤں کو ملحوظ رکھتے ہوئے تعریف کرتے ہیں، بعض صرف اہم پہلو کی رعایت کرتے ہیں، کچھ لوگ

بعض قیدیں سامع ومخاطب اور قاری کے علم وفہم پر اعتماد کرنے کی بنا پر چھوڑ دیتے ہیں، اس کی وجہ سے ہم کو فقہی اصول کی تعریفات اور فقہی احکام کی تعریفات میں اختلاف ملتا ہے اور پھر ان کے درمیان موازنہ کرنے والے یہ کہا کرتے ہیں کہ فلاں چیز کی یہ تعریف سب سے بہتر ہے، یا یہ تعریف سب سے جامع ہے، وغیرہ وغیرہ۔

مذاہب اربعہ کے ایک ایک مستند عالم ومعتمد کی کتاب سے ہم اس موقع پر ربا کی تعریف نقل کررہے ہیں جس سے ہمارے اس دعوے کی صداقت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

''بدائع الصنائع'' جو کہ فقہ حنفی کی معروف کتاب ہے، اس میں ہے: "هو فضل مال بلا عوض فی معاوضة مال بمال" (بدائع ۵/ ۱۸۳)۔

مشہور مالکی فقیہ ابن العربی فرماتے ہیں:

"المراد فی الاية كل زيادة لا يقابلها عوض" (احکام القرآن لابن عربی ۱/ ۱۰۱)۔

حافظ ابن حجر ''فتح الباری'' میں فرماتے ہیں:

,,ربا کے معنی زیادتی کے ہیں، خواہ اصل شے میں زیادتی ہو یا ایک طرف کے مال میں دوسرے کے بالمقابل جیسے ایک درہم کے مقابلہ میں دو (فتح الباری ۴/ ۳۱۳)۔

اور فقہ حنبلی کی اہم ترین کتاب ''المغنی'' میں ہے: "هو الزيادة فی أشياء مخصوصة" (المغنی ۴/ ۳)۔

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ ان تعریفات میں قیود وتفصیلات کا فرق ہے، مگر حاصل وقدر مشترک ایک ہے اور وہ ہے ,,مالی معاملات میں ایک خاص انداز کی زیادتی'' جو کہ فریقین میں سے ایک ہی کو ملتی ہے، اور اپنے مقابلہ میں کسی مالی عوض وبدل سے خالی ہوتی ہے اور معاملہ میں طے ومشروط ہوتی ہے، اس کو سمجھنے کے لئے جن کتابوں سے ہم نے تعریف نقل کی ہے ان میں اس کے بعد آنے والی تفصیلات وجزئیات کو دیکھنے کی ضرورت ہے۔

دور جاہلیت میں تجارت

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ دور جاہلیت وعہد نبوت میں ''تجارتی قرض وسود'' کا کوئی وجود نہیں تھا، ان حقائق کی روشنی میں جن کو اسلامی مؤرخین اور حسب موقع مفسرین ومحدثین نے بھی اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے، یہ دعوی بھی غلط ہے، جو لوگ ایسا کہتے اور سوچتے ہیں ان کے ذہنوں میں یہ بات بھی ہو سکتی ہے کہ اس عہد میں بالخصوص عربوں میں وسیع پیمانے کی تجارت نہ تھی وہ متمدن دنیا ومتمدن لوگوں کے ان مشاغل سے نا آشنا، صحراؤں میں بسنے والے اور معمولی باتوں پر ایک دوسرے کی جانوں سے کھیلنے والے بدو تھے، وہ آج کی منظم ومرتب تجارت سے اشتغال کیا۔ اس سے واقفیت بھی نہیں رکھتے تھے۔

اس لئے ''تجارتی قرض وسود'' کے شواہد کے ذکر سے پہلے عرب اور بالخصوص قریش واہل مکہ کے تجارتی مشاغل پر روشنی ڈالنی ضروری ہے۔

اہل مکہ وقریش کی تجارتی اور اس کا معیار

دور جاہلیت میں جزیرۃ العرب کے باشندوں کے حالات پر مشتمل جو چیزیں لکھی گئی ہیں ان کے اندر ان کے تمدنی حالات میں ان کے تجارتی حال ومعاش کے ذکر کا بھی لوگوں نے اہتمام کیا ہے (تاریخ العرب فی عصر الجاہلیہ (از عبد العزیز سالم)، یثرب قبل الاسلام (از محمد سید وکیل) وغیرہ)۔

اور ان میں بالخصوص اہل مکہ وقریش کا تجارت سے تعلق اس درجہ معروف ہے کہ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور اور سیرت نبویہ سے معمولی واقفیت رکھنے والا ہر مسلمان بھی اس سے واقف ہے، قرآن کریم کی ایک مختصری صورت جو ''سورۃ قریش'' کہلاتی ہے، اس کے اندر قریش کے گرمی وسردی کے جن دو سفروں کا تذکرہ کیا گیا ہے مفسرین کے نزدیک ان کے یہ دونوں سفر بسلسلہ تجارت ہی تھے اور ہر سال کے معمول میں داخل تھے (تفسیر ماوردی ۴/ ۵۲۵، ابن کثیر ۴/ ۵۵۳)۔

حضور اکرم ﷺ کے گھرانہ کا اس تعلق سے معروف ہے، حتی کہ آپ ﷺ کے پردادا

ہاشم کا انتقال اسی سلسلہ کے ایک سفر میں شام میں ہوا، اور ان کے بھائی مطلب کا یمن میں ہوا، تیسرے بھائی نوفل کا عراق میں ہوا (ابن ہشام ۱/ ۱۲۸)، اور کہا جاتا ہے کہ قریش کے اسفار تجارت کا سلسلہ ہاشم نے شروع کیا (ایضاً رد ۱۲)۔

اور خود حضور ﷺ کے دو سفر تو سیرت کی چھوٹی سے چھوٹی کتاب میں مذکور ہیں، پہلا سفر جو آپ ﷺ نے اپنے چچا ابو طالب کی معیت میں کیا، جبکہ آپ ﷺ کی عمر دس سال کے قریب تھی اور آپ ﷺ کو راستے ہی سے واپس کیا گیا اور دوسرا سفر تقریباً پچیس سال کی عمر میں حضرت خدیجہ کا مال لے کر، اور آپ ﷺ کا یہی سفر حضرت خدیجہ کی آپ ﷺ کی طرف رغبت اور پھر آپ ﷺ سے رشتہ کا ذریعہ بنا (تاریخ کلیدی ۲/ ۱۹۳، ۱۹۶)۔

خلفاء راشدین میں حضرت ابو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم سب کے متعلق تجارتی مشغلہ رکھنے کی صراحت آتی ہے (تاریخ اسلام حصہ اول از معین الدین)۔

اور حضور اکرم ﷺ نے صلح حدیبیہ کے بعد سلاطین عالم کو جب والا نامے ارسال فرمائے تو قیصر شاہ روم کو بھی ایک والا نامہ بھیجا اس نے اس موقع پر اپنے دربار میں آپ کے بعض ہم وطنوں کو تلاش کر کے بلوایا یہ دراصل قریش کا ایک تجارتی قافلہ ہی تھا جس میں حضرت ابوسفیانؓ بھی تھے (بخاری مع الفتح ۱/ ۳۱)، بلکہ ابن اسحاق کی روایت کے مطابق اس موقع پر قیصر کے دربار میں حضرت ابوسفیان نے ایک جملہ یہ بھی کہا تھا:

''ہم ایک تجارت پیشہ قوم ہیں'' (تاریخ العرب فی عصر الجاہلیہ ر ۳۴۴، بحوالہ یعقوبی ۱/ ۲۰۱)۔

اسی انداز کا جملہ حضور اکرم ﷺ کے جد امجد ہاشم نے اپنے وقت کے شاہ روم سے ملاقات ہونے پر کہا تھا اور یہ درخواست کی تھی کہ ہم کو امن واطمینان سے یہاں تجارت کرنے کے لئے پروانہ عطا کیا جائے (تفسیر ماوردی ۴/ ۵۲۴)۔

اسلام و کفر کے اولین معرکہ ''معرکہ بدر'' کے موقع پر حضور اکرم ﷺ اپنے ساتھیوں کو لے کر اصلاً جس جماعت کا سامنا کرنے کے لئے نکلے تھے وہ بھی ابوسفیان کی سرکردگی میں

شام سے آنے والا قریش کا ایک عظیم الشان تجارتی قافلہ تھا (ابن ہشام ۲/ ۱۸۲) حتی کہ یہاں تک ذکر کیا گیا ہے کہ اس خاندان کو "قریش" کا لقب تجارت سے خصوصی شغف کی بنا پر ہی دیا گیا ہے، اس لئے کہ اس لفظ کے معنی ہیں مال کو جمع کرنا یہ تو بات صرف قریش کی ہے، ورنہ پورے جزیرۃ العرب کا تجارت سے بڑا گہرا تعلق تھا، اگرچہ بعد کے ادوار میں وہ قریش میں محصور ہوکر یا ان کے حق میں مشہور بن کر رہ گیا۔

تجارت سے عربوں کا تعلق وشغف

اس سلسلہ میں مشہور مصری صاحب قلم احمد امین اپنی کتاب "فجر الاسلام" میں تحریر کرتے ہیں کہ دور جاہلیت میں جزیرۃ العرب کے باشندوں کو دوسرے ممالک وعلاقوں سے جن تین اہم چیزوں نے جوڑ رکھا تھا ان میں سے ایک چیز تجارت تھی (جو کہ ان تینوں میں اولین، اہم ترین اور عام ذریعہ تھا) (فجر الاسلام/ ۱۲)۔

"تاریخ فی عصر الجاہلیۃ" میں مکہ ومدینہ، اور طائف تینوں شہروں کے اقتصادی ومعاشی ذرائع میں بڑے اہتمام وتفصیل کے ساتھ "تجارت" کو بھی ذکر کیا گیا ہے (تاریخ العرب فی عصر الجاہلیہ فصل حواضر الحجاز)۔

جزیرۃ العرب کی حیثیت اس سلسلہ میں، مغرب ومشرق کے تجارتی تعلقات ومعاملات کے لئے ایک مرکز وسنٹر کی تھی، جہاں سے خود جزیرہ کے بعض حصوں میں پیدا ہونے والی بعض چیزیں۔ جو کہ اکثر خوشبویات کی قبیل کی ہوتی تھیں۔ دوسرے علاقوں میں جاتی تھیں اور اصل کام یہ ہوتا تھا کہ مغرب کا سامان مشرق کو اور مشرق کا مغرب کو منتقل کیا جائے، جزیرۃ العرب کی اہمیت اس سلسلہ میں اس لئے زیادہ تھی کہ سمندری راستہ مخدوش تھا تو مشرق ومغرب کے تجار نے خشکی کا راستہ اختیار کیا اور اس کے لئے جزیرہ کے اندر دو اہم راستے اختیار کئے گئے تھے جن میں ایک ساحل کے قریب سے ہوتا ہوا گذرتا تھا جس پر مکہ مکرمہ بھی پڑتا تھا۔

مکہ مکرمہ کی تجارتی حیثیت

محل وقوع کے اعتبار سے مکہ مکرمہ وسط راستے میں پڑتا تھا، اس اہم راستے کے وسط میں ہونے کی وجہ سے مکہ مکرمہ کو اس سلسلہ میں خاص اہمیت حاصل ہوئی، پھر یہ کہ جب جزیرۃ العرب کی تجارت کی سربراہی اہل حجاز کے ہاتھوں میں آ گئی تو انہوں نے مکہ مکرمہ کو باقاعدہ اپنا تجارتی مرکز بنالیا یوں تجارتی معاملات میں مکہ اور باشندگان مکہ یعنی قریش کی اہمیت میں اور اضافہ ہوگیا اور بیت اللہ کی وجہ سے مکہ مکرمہ کو پورے جزیرہ میں جو مقام حاصل تھا وہ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے لوگ حج وعمرہ دونوں کے لئے برابر مکہ مکرمہ آتے رہتے تھے اور مکہ کی تجارتی حیثیت پر اس کا بھی کافی اثر پڑتا تھا۔

اور مکہ سے تعلق کی وجہ سے اہل مکہ وقریش کو اپنے تجارتی معاملات واسفار میں یوں بھی ترقی وکامیابی کے مواقع زیادہ حاصل تھے کہ بیت اللہ کی تولیت وخدمت اور اس کے پڑوس کی وجہ سے پورے جزیرۃ العرب کے باشندے ان کو تقدس کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اور اس کی وجہ سے دیگر قبائل کے تجارتی قافلوں کی طرح ان کے قافلوں پر دست درازی کی جرأت نہیں کرتے تھے، مکہ مکرمہ کی تجارتی منڈی اور حیثیت ومرکزیت کا اندازہ اس سے لگایئے کہ اس وقت دنیا کی دو متمدن قوموں میں سے ایک، یعنی رومیوں کی بہت سی ضروریات کا انحصار مکہ مکرمہ سے ان کو فراہم ہونے والی اشیاء پر تھا، مشرق اور بالخصوص ایران سے یوں بھی ان کے تعلقات بہت خراب تھے۔

بلکہ بعض انگریز مؤرخین کا تو یہاں تک خیال ہے کہ رومیوں نے مکہ مکرمہ کے اندر خود اپنے بھی تجارتی مراکز قائم کر رکھے تھے جن سے وہ دو فائدے اٹھاتے تھے ایک تجارت کا دوسرے عربوں کے حالات سے واقفیت اور ان کی نگرانی وجاسوسی کا، جیسا کہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ خود اہل مکہ نے بھی اہم تجارتی شہروں میں اپنے نمائندے متعین کر رکھے تھے اور مکہ مکرمہ میں روم وایران کے کچھ تاجر مستقل سکونت پذیر تھے اور حبشی وفود ونمائندے بھی، اپنی قوم کے تجارتی

معاملات کی نگرانی کے لئے رہا کرتے تھے۔

اس لئے کہ یوں تو قریش کے اپنے دو مرکزی تجارتی علاقے تھے، ایک یمن کا، جہاں کا سفر وہ موسم سرما میں کیا کرتے تھے اور دوسرا شام کا جس کا سفر وہ موسم گرما میں کیا کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کے انھیں دونوں سفروں کا تذکرہ کیا ہے، اس کے علاوہ انھوں نے حبشہ کو بھی اپنے لئے تجارتی منڈی بنا رکھا تھا اس لئے وہاں سے بھی ان کے تعلقات تھے اور عراق کے علاقے میں بھی اس سلسلہ میں ان کا جانا ہوتا تھا چنانچہ بلاذری نے ذکر کیا ہے کہ سردیوں میں یہ لوگ یمن کے علاوہ حبشہ وعراق کا بھی سفر کیا کرتے تھے (تاریخ العرب فی عصر الجاہلیہ ۳۴۲ بحوالہ انساب الاشراف للبلاذری ر ۵۹)۔

طائف ومدینہ کی تجارتی حیثیت

مکہ مکرمہ کے علاوہ طائف ومدینہ (جس کا قدیم نام یثرب ہے) ان دونوں شہروں کو بھی اہمیت حاصل تھی، اس وقت بھی مکہ کے بعد یہ حجاز کے سب سے بڑے شہر تھے، البتہ طائف دوسرے نمبر کا شہر تھا، مدینہ کی وہ حیثیت نہیں تھی جو اسے اسلام کے بعد اور حضور اکرم ﷺ کے ہجرت فرمانے کے بعد حاصل ہوئی کہ اب ''حرمین'' کا ایک مصداق مکہ مکرمہ ہے جو ''حرم خداوندی'' ہے اور دوسرا مدینہ منورہ جو ''حرم نبوی'' ہے، مگر اس زمانہ میں مکہ مکرمہ کا متوازی اگر کوئی شہر تھا تو طائف تھا، اتفاق سے یہ دونوں شہر بھی راستوں پر تھے، اور مدینہ بالخصوص ساحل سے زیادہ دور نہ تھا اور مکہ سے شام کو جانے والے راستہ پر پڑتا تھا، اس کی وجہ سے یہ دونوں شہر غلہ وپھل وغیرہ کی صورت میں اپنی پیداوار بھی فراہم کرتے تھے اور اس سے فائدہ اٹھاتے تھے (انساب الاشراف للبلاذری - احوال طائف ومدینہ)، اور مکہ میں اس وقت بھی ایسا کوئی موقع نہ تھا اور آج بھی نہیں ہے۔

تجارت اور تجارتی قافلوں کی تنظیم

ان کا تجارتی مشغلہ یونہی نہیں تھا، بلکہ بہت منظم تھا جس کا اندازہ مکہ کے اندر رومیوں کے

قائم کردہ مراکز سے اور دوسری جگہوں میں ان کے متعین کردہ نمائندوں سے ہوتا ہے اور اس سے کہ رومی حکومت نے ان کے لئے اپنے یہاں بازار مخصوص کرر کھے تھے، چنانچہ شام کے مخصوص بازاران کی تجارت کا مرکز تھے، ان کے تجارتی قافلے اتنے بڑے ہوتے تھے کہ ان کو چھوٹے موٹے لشکر سے تعبیر کیا گیا ہے، طبری سے نقل کیا گیا ہے کہ ان کے ایک قافلہ میں پندرہ سو اونٹ تھے، یہ قافلے اپنی حفاظت کا پورا بندوبست کر کے نکلتے تھے آگے و پیچھے نگراں ومحافظ ہوتے، رہبر اور راستے سے متعلق ضروری معلومات رکھنے والے اور راہ میں سہولتیں فراہم کرنیوالے بھی ساتھ ہوتے تھے (فجر الاسلام / ۱۴)۔

تجارت کا سرمایہ

سرمایہ کے سلسلہ میں یہ لوگ وہ سارے طریقے اپناتے جو کہ آج رائج ہیں، کوئی ذاتی دولت کے بل پر تجارت کرتا، کوئی دوسروں کا مال لے کر مضاربت، یعنی نفع ونقصان دونوں میں شرکت کی بنیاد پر تجارت کرتا تو کوئی دوسروں سے قرض لے کر سود کی شرط پر کاروبار کرتا (تحریم ربا بتنظیم اقتصادی / ۴۳، ۴۴)، حتی کہ پورے پورے قبیلے وخاندان کا مال یکجا طور پر کچھ لوگوں کو تجارت کے لئے دیدیا جاتا تھا، ہرقل شاہ روم کے دربار میں حضرت ابوسفیان نے جو بیان دیا تھا بروایت ابن اسحٰق اس میں یہ بھی ہے:

”خدا کی قسم میرے علم میں مکہ کا کوئی فرد مرد یا عورت ایسا نہیں ہے کہ جس نے اس تجارتی قافلہ میں حصہ نہ لیا ہو“ (فتح الباری / ۳۴)۔

اور یہی معاملہ غزوۂ بدر کے موقع پر ان کے ساتھ آنے والے تجارتی قافلہ کا تھا، زرقانی کی صراحت کے مطابق اس موقع پر بھی۔

کوئی قریشی مرد وعورت ایسا نہ تھا جس کے پاس ایک درہم ہو اور وہ اس نے قافلہ میں نہ بھیجا ہو۔

اور ایک ایک قافلہ کا سرمایہ کتنا ہوتا تھا اس سے اندازہ لگایئے کہ بدر والے قافلہ تجارت کے

متعلق کہا جاتا ہے کہ:

''اس میں پچاس ہزار دینار کا سرمایہ تھا'' (تفسیر مظہری ۱۱/۴)۔

یعنی پانچ لاکھ درہم جس کی مالیت آجکل ایک کروڑ کے آس پاس ہوگی (پانچ لاکھ درہم کا وزن۔پندرہ سو کلو(15000) چاندی کے آس پاس ہوتا ہے)، بات بہت لمبی ہوگئی، مگر مقصود اس کی وضاحت ہے کہ دور جاہلیت میں عرب وقریش کی تجارت کا کیا معیار تھا۔

گذشتہ تفصیل سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ خیال باطل محض ہے کہ کم از کم عربوں میں اس پیمانے کی تجارت نہیں تھی جو کہ اس وقت دنیا میں رائج ہے، بس معمولی اور علاقائی پیمانے پر تھی جس سے کسی طرح انکا کام چل رہا تھا، اس لئے تجارت کے ان کے یہاں لوازم بھی زیادہ نہ تھے کہ آج کی لمبی وبڑی تجارت کی طرح بڑے چھوٹے تجارتی قرض لینے پڑیں۔

بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کی تجارت بہت لمبی اور نہ صرف ملکی پیمانے پر، بلکہ آج کی ''بین الاقوامی'' تجارت تھی اور تجارت کے سلسلہ میں وہ دنیا کی دوسری متمدن اقوام کے ہم پلہ ہی نہیں تھے، بلکہ روم وایران کے تجار وبازار انکے دست نگر ومحتاج تھے اور ان ملکوں کے عوام اپنی ضروریات زندگی کی فراہمی کے سلسلہ میں ان کے مرہون منت تھے کہ اگر یہ تجارت سے اپنا ہاتھ کھینچ لیتے، تو بہت سی ضروریات کے پیچھے ان قوموں کو بڑی ضیق وتنگی کا سامنا کرنا پڑتا، ظاہر ہے کہ اتنی عظیم الشان تجارت یوں ہی نہیں چل سکتی تھی، بلکہ بقول شیخ ابوزہرہ:

''اتنے بڑے تجارتی کاروبار کے لئے ان تمام طریقوں کا اپنانا ناگزیر تھا جو کہ آج تجارتی دنیا میں رائج ہیں'' (تحریم الربا بتنظیم اقتصادی ر۴۳)۔

معیاری تجارت اور تجارتی قرض وسود

اس لئے اس تفصیل سے واقف ہونے کے بعد کہ دور جاہلیت میں اور اسلام کے ابتدائی عہد میں عرب اور اہل مکہ وقریش بڑے اعلی پیمانے کی تجارت کرتے تھے، اب اس پر آجائیے کہ کیا تجارتی سرمایہ کے لئے یہ لوگ تجارت وکاروباری قرض وسود کا معاملہ بھی کیا کرتے تھے، یوں تو

پیچھے ذکر آ چکا ہے، مگر ضرورت اس کے صریح شواہد کے ذکر کرنے کی ہے اور اسلامی تاریخ و وقائع کے بنیادی ماخذ سے ہم اس موقع پر اس سلسلہ کی چند مثالیں ذکر کر رہے ہیں جو کہ فی الوقت ہم کو کتابوں سے مل سکی ہیں۔

شخصی تجارتی قرض کے شواہد

شخصی طور پر جن لوگوں نے ایسا قرض لیا اور جن کو دیا گیا ان میں مشہور صحابی حضرت زبیر بن عوامؓ (حضور اکرم ﷺ کے پھوپھی زاد بھائی) ہیں بوقت وفات انہوں نے بائیس لاکھ کے قریب قرض چھوڑا تھا اور انتقال کے وقت وصیت کی تھی کہ میرا سارا اثاثہ بیچ کر یہ قرض ادا کیا جائے، اتنی بڑی رقم کے یہ مقروض یوں ہو گئے تھے کہ لوگ کثیر تعداد میں اپنی امانتیں ان کے پاس رکھوانے کے لئے لاتے تو وہ ان کی رقوم کو قرض کے طور پر ہی ان سے لیا کرتے تھے (بخاری مع الفتح ۶ر ۲۲۸-۲۲۷)۔

ان حضرات کی زندگیاں جس انداز کی تھیں یہ نہیں سوچا جا سکتا کہ انہوں نے اتنی خطیر و عظیم رقم کو ذاتی ضروریات میں صرف کر کے خود کو اتنا زیر بار بنایا ہوگا، بلکہ اس کو انہوں نے ذاتی جاگیر بنانے میں صرف کیا تھا، اور یہ بھی آیا ہے کہ انہوں نے ایک ہزار غلام خریدے تھے جو کہ اپنا کام کر کے ان کا حق دیا کرتے تھے۔

تجارتی قرض کی دو مثالیں بڑی واضح ملاحظہ کی جائیں! قریش کی مشہور خاتون حضرت ہند بنت عتبہؓ (جو کہ حضرت ابوسفیانؓ کی اہلیہ اور حضرت معاویہؓ کی والدہ تھیں)، انہوں نے حضرت عمرؓ سے درخواست کر کے بیت المال سے تجارت ہی کے لئے چار ہزار درہم قرض لئے اور ان کو لے کر تجارت میں لگایا (فتح الباری ۹ر ۲۳)۔

امام مالک نے ذکر فرمایا ہے کہ حضرت ابوموسی اشعریؓ کو عراق سے بیت المال کے لئے کچھ رقم مدینہ منورہ بھیجنی تھی اتفاق سے حضرت عمر کے صاحبزادگان عبداللہ وعبیداللہ وہاں گئے تو انہوں نے یہ کیا کہ حفاظت کے خیال سے یہ رقم ان دونوں کو بطور قرض یہ کہہ کر پھر دی کہ آپ اس

کو تجارت میں لگالیں اور مدینہ پہنچ کر مال کو بیچنے کے بعد اصل رقم بیت المال میں جمع کرادیں (تاریخ طبری واقعات ۲۳ھ، ص ۲۳)۔

اجتماعی سودی قرض

یہ تو تجارت کے لئے شخصی طور پر لئے گئے قرض کے چند شواہد ہیں اور غیر سودی قرض کے، تجارت کے لئے سودی قرض کے سلسلہ میں یہ بات معروف ہے کہ حضرت عباس و حضرت عثمان رضی اللہ عنہما دونوں کی ایک مشترکہ سودی رقم ایک تاجر کے ذمہ تھی جسے ان کو سود کی حرمت نازل ہونے کے بعد آپ ﷺ کے حکم کی وجہ سے چھوڑنا پڑا (تفسیر خازن ۱/۳۰۱)۔

تاجر کے ذمہ یہ قرض تجارت کے لئے ہی ہوسکتا تھا جس کے سودی ہونے کی صراحت موجود ہے، اجتماعی قرض کے بھی شواہد ملتے ہیں، جن میں یہ بھی ہوتا تھا کہ قرض لینے والے اور دینے والے دونوں اجتماعی طور پر یہ معاملہ کرتے اور یہ بھی ہوتا کہ لینے والے اجتماعی طور پر بعض اشخاص سے لیتے۔

مثلاً طائف کے مشہور قبیلہ بنوثقیف کی ایک شاخ بنوعمرو نامی تھی یہ لوگ مکہ کے قبیلہ بنومخزوم کی ایک شاخ بنومغیرہ کو سودی قرض دیا کرتے تھے (تفسیر طبری ۳/۷۱، ۴/۵۹۴)۔

اور خود بنوثقیف کے لوگ قریش کے دو افراد حضرت عباس و حضرت خالد سے سودی قرض لیتے تھے جس کی رقوم ان کے اسلام لانے اور سود کی حرمت نازل ہونے کے بعد بھی ان کے ذمہ واجب الاداء تھی اور بہت بڑی رقم تھی (ایضا ۳/۷۱)، اور یہی وہ قرض تھا جس کی معافی کا حجۃ الوداع کے موقع پر حضور ﷺ نے اعلان فرمایا تھا (تفسیر خازن ۱/۳۰۱)۔

یہ تو مکہ مکرمہ و طائف کے باشندوں کے حالات و معاملات تھے، سودی قرض کا معاملہ انہیں دو جگہوں میں محصور نہ تھا۔

مدینہ بھی ان جگہوں میں سے تھا جہاں کہ اس کا بہت رواج تھا، وہاں جو عرب آباد تھے خود وہ آپس میں سودی معاملات کرتے تھے، منقول ہے کہ قبیل اوس کے سرداروں میں سے ایک

شخص ''احیحہ بن جلاح'' نامی تھا جس نے اپنے قبیلہ اوس کے لوگوں کو اتنا سودی قرض دے رکھا تھا کہ اس میں تقریباً ان کا سارا سرمایہ و اثاثہ گھرا ہوا تھا (یثرب قبل الاسلام ۱۸۴،۱۸۵)۔

اور مدینہ میں یہود تو تھے، ہی ایسا کرنے والے بلکہ وہاں یہی اس کو رواج دینے والے تھے اور مدینہ کے اقتصادی معاملات کے روح رواں یہی تھے اور انہوں نے اپنی اقتصادی اور حصول معاش کی پالیسی کا ایک اہم جز ء سودی معاملات کو بنا رکھا تھا، جس سے وہ پورے مدینہ پر چھائے ہوئے اور قابض تھے (لباب النقول / ۵۸) یہی نہیں، بلکہ ان کے سودی قرض کا حلقہ بہت وسیع تھا، طائف کے بنو ثقیف خود مکہ کے بعض خاندانوں کو سودی قرض دیا کرتے تھے، یا بعض اہل ثروت جیسے حضرت عباسؓ سے لے لیا کرتے تھے، یہ لوگ مدینہ منورہ کے مشہور یہودی قبیلہ بنو نضیر سے بھی سودی قرض لیا کرتے تھے، جیسا کہ سیوطی نے بواسطہ فریابی نقل کیا ہے (تحریم الربا تنظیم اقتصادی / ۴۳، مسئلہ سود ۳۳)۔

قبائلی قرض کاروباری ہی ہوتے تھے

یہ قرض، یعنی بنو ثقیف و قریش وغیرہ کا باہمی قرض، یا بنو ثقیف و بنو نضیر یا خود اوس کا وسیع قرض کیا تھا؟ شیخ ابو زہرہ فرماتے ہیں کہ ''عقلاً قرین قیاس یہی ہے کہ حضرت عباسؓ جو سود قرض دیا کرتے تھے وہ وقتی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے نہیں ہوا کرتا تھا، بلکہ دولت کمانے کے لئے ہوتا تھا، نیز مکہ و طائف و دیگر عرب شہروں کے حالات بھی یہی بتاتے ہیں کہ ان کا سودی قرض اسی غرض سے ہوتا تھا، اس لئے کہ قریش (جو مکہ کے باشندے تھے) اور ثقیف (جو طائف کے باشندے تھے) اور دوسرے عرب قبائل تجارت ہی کیا کرتے تھے، اور ان کو تجارت کے سلسلہ میں اپنے اپنے علاقہ کے دولتمندوں اور رئیسوں سے یہ قرض لینے کی ضرورت پڑتی تھی'' (تحریم الربا تنظیم اقتصادی / ۴۳)۔

سودی قرض ایک کاروبار تھا

یہی وجہ ہے کہ ان کا یہ قرض کوئی اتفاقی امر نہ تھا، بلکہ جن لوگوں کے درمیان یہ معاملات

تھے روایات میں آنے والے الفاظ یہ بتاتے ہیں کہ یہ معاملات مستقل تھے[☆]۔

اور کاروباری حیثیت رکھتے تھے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ جیسے آج کل یہ بھی کاروبار ہے شخصی طور پر بھی لوگ ایسے قرض دے رہے ہیں اور بینکوں وغیرہ کے نام سے اجتماعی صورتیں بھی موجود ہیں۔ ایسے ہی اس زمانے میں بھی اس کو ایک کاروباری حیثیت حاصل تھی، چنانچہ ''یثرب قبل الاسلام'' کے مؤلف نے مدینہ کے باشندوں کے اقتصادی ذرائع کو شمار کراتے ہوئے عربوں و یہودیوں اور دونوں کے حق میں ربا (سود) کا تذکرہ اہمیت کے ساتھ کیا ہے اور بتایا ہے کہ انھوں نے اس کو کیا حیثیت دے رکھی تھی (یثرب قبل الاسلام، ۱۲۸، ۱۶۹، ۱۸۴، ۱۸۵)۔

اس کو اتنی مقبولیت اور رواج حاصل تھا کہ لوگ اسے ایک قسم کی تجارت اور معقول ذریعہ معاش خیال کرتے تھے اس کی وضاحت اس سے بھی ہوتی ہے کہ قرآن کریم نے سود خوری کی مذمت کے ضمن میں ایک موقع پر سود خوروں کا یہ جملہ نقل کیا ہے: "إنما البيع مثل الربوا" (بیع بھی تو مثل سود کے ہے)۔

اور پھر یہ فرما کر ''تجارت'' اور ''سودی کاروبار'' دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کردیا ہے: ''أحل الله البيع وحرم الربوا'' (حالانکہ دونوں میں کھلا فرق ہے، اللہ نے بیع کو حلال فرمایا ہے اور سود کو حرام کردیا ہے)۔

اجتماعی قرض کے جو شواہد ذکر کئے ہیں ان سے پورے طور پر اس کی وضاحت ہوتی ہے کہ ٹھیک آج کی انتہائی ترقی یافتہ دنیا کی طرح تجارتی قرض و سود کا ان میں رواج تھا کہ جیسے آج بینک (جن کا اثاثہ اجتماعی ہی ہوتا ہے) شیرز ہولڈر کمپنیوں کو قرض دیا کرتے ہیں، ایسے ہی اس عہد میں ایک قبیلہ وخاندان کے اجتماعی اثاثہ سے دوسرے قبیلہ وخاندان کو اجتماعی طور پر قرض

☆: درمنثور میں اس سلسلہ کی روایتوں میں یہ الفاظ آتے ہیں کہ "۱- كان بنو المغيرة يربون لثقيف، ۲- كان ربا يتبايعون به في الجاهلية، ۳- كانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربا" ۳/۱۰۸، ۱۰۷-۱۰۸، تفسیر طبری و درمنثور وغیرہ کی روایات میں اسی انداز کے متعدد الفاظ آئے ہیں۔

دیا جاتا تھا یا یہ کہ جیسے آج بعض انتہائی متمول لوگ بڑی کمپنیوں، بلکہ حکومتوں کو قرض دیتے ہیں، ویسے حضرت عباس وغیرہ ثقیف قبیلہ کو قرض دیا کرتے تھے، اجتماعی طور پر قرض لینے کی ضرورت، اس لئے پڑتی تھی کہ وہ لوگ انفرادی طور پر ہی تجارت نہیں کرتے تھے، بلکہ اجتماعی طور پر بھی پورے خاندان یا کثیر افراد کے اثاثہ وسرمایہ کو یکجا کر کے تجارت کیا کرتے تھے، جیسا کہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے۔

نصوص حرمت اس کو بھی شامل ہیں

اب آیئے ایسے سودی قرضوں کی حرمت کی طرف، اس سلسلہ میں شروع میں اصولی طور پر یہ بات آچکی ہے کہ سود کی حرمت کی نصوص عام ہیں، کہیں سے استثناء ثابت نہیں ہے، تو محض عقل وتخمینہ کی بنیاد پر تخصیص نہیں ہوسکتی اور یہ کہ شریعت تو اپنے احکام کی تنفیذ کے لئے حقائق سے بحث کرتی ہے "اجتماعی قرض وسود" پر شریعت کی متعین کردہ "الربا" کی حقیقت پورے طور پر صادق آتی ہے۔

نصوص خصوصیت کے ساتھ اس قرض کو بھی شامل ہیں

اس سے الگ ہٹ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ سود کی اس قسم کی حرمت تو از روئے نصوص ہی متعین ہے، بلکہ اسی کی حرمت یا اس کی بھی حرمت اصل منصوص اور اصل مقصود ہے اور اس پر تین شواہد ودلائل موجود ہیں اولاً اس سلسلہ کی ایک مشہور واہم آیت کا نزول، دوم حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم ﷺ کا اعلان، سوم حضرت ابن عباس کا ایک ارشاد، اول دلیل قرآنی ہے، دوم حدیث مرفوع، یعنی قول رسول ﷺ ہے اور سوم صحابی رسول کا فتوی ہے۔

سورۂ بقرہ میں ربا کی آخری آیات

سورۂ بقرہ کے اواخر میں ربا سے متعلق آنے والی آیات میں سخت ترین آیت ہے: "یاایھا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا إن كنتم مؤمنين".

(اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو، اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اس کو چھوڑ دو اگر تم ایمان والے

ہو)۔

مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کے نزول کا باعث و مصداق وہی سودی قرض بنے جن کا پیچھے ذکر کیا گیا ہے، بالخصوص ''بنو عمرو'' کا ''بنو مغیرہ'' سے سودی قرض کا معاملہ (لباب النقول ر ۵۰)، روایات میں آنے والی تفصیل کے مطابق اسلام کے آنے کے بعد بھی دونوں کے باہمی معاملات جاری تھے، حتی کہ فتح مکہ کے آس پاس دونوں مسلمان ہو گئے، اب ''بنو عمرو'' کے لوگوں نے اپنا سابق ولازم حق سمجھ کر اپنے قرض و سود کا مطالبہ کیا، ''بنو مغیرہ'' نے یہ کہہ کر انکار کیا کہ اب ہم مسلمان ہو چکے ہیں اور اسلام نے سود کے لینے و دینے دونوں کو حرام قرار دیا ہے، اس لئے اب ہم سود نہ دیں گے، معاملہ مکہ کے والی حضرت عتاب بن اسید کی خدمت میں گیا، چونکہ سابق قرض کا سود تھا نص میں کوئی تفصیل و صراحت موجود نہ تھی کہ وہ کوئی فیصلہ کرتے، پوری تفصیل حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں بھیجی گئی اور پھر یہ دونوں آیات نازل ہوئیں، آپ نے جواب میں اس سے مطلع فرمایا اور یہ حکم دیا کہ سابق ایسے قرضوں سے صرف اپنا اصل حق و قرض لے سکتے ہیں، چنانچہ بنو عمرو نے اپنا مطالبہ چھوڑ دیا۔

اسی آیت کے ضمن میں حضرت عباس وغیرہ کا قرض اور ان کے سابق سود کے چھوڑنے کو بھی ذکر کیا گیا ہے (تفسیر طبری ۳ر۷۱)۔

تو جب اجتماعی قرض و سود ہی اس حکم کے نزول کا ذریعہ بنا کہ اپنے لئے نکلنے والے سابق سود کو چھوڑ دو، ورنہ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کو تیار ہو جاؤ تو اگرچہ حنفی اصول فقہ کا قاعدہ ہے کہ اعتبار اس کا نہیں ہوتا کہ کون سا واقعہ نزول حکم کا ذریعہ بنا، بلکہ حکم کی نص کے الفاظ کو دیکھا جاتا ہے اور اس عموم کا اعتبار کرتے ہوئے حکم کو عام قرار دیا جاتا ہے، اس لئے یہاں بھی یہ حکم ہر قسم کے سود کے لئے ہوگا، لیکن ایسا سود ــ یعنی تجارتی و کاروباری سود خصوصیت سے اس آیت کے تحت داخل ہے اور آیت انتہائی سختی کے ساتھ اس کی حرمت کو بتاتی ہے اور ایسی صورت میں یہ اختلاف تو ہو سکتا ہے اور ہوا ہے کہ نزول کا باعث بننے والے واقعہ و حال سے ملتی جلتی چیزیں نص

مذکور کے تحت داخل ہونگی یا نہیں اور یہ کہ کس بنیاد پر داخل ہوں گی مگر یہ اختلاف بہر حال کسی امام کا نہیں ہوتا کس جس خاص صورت وواقعہ کے پیش نظر نص کا نزول وورود ہوا ہے وہ اس کے تحت داخل نہیں ہے، بلکہ سب بالاتفاق نص کا تعلق اس سے قرار دیکر نص میں ذکر کردہ حکم کو اس کے لئے لازم قرار دیتے ہیں (حسامی مع نظامی ر ۲۷)۔

حجۃ الوداع میں آپ ﷺ کا خطبہ

دوسری دلیل ''حجۃ الوداع'' کے موقع پر آپ کا اعلان ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر عرفات میں آپ نے ایک عظیم الشان خطبہ دیا تھا جس کی تفصیلات کتب سیرت وحدیث میں محفوظ ہیں جس میں اس اہم موقع کی مناسبت سے آپ نے بہت سے احکام بیان فرمائے اور اعلان فرمایا، اسی ضمن میں جاہلیت میں رائج دو چیزوں کے ختم کرنے کا اعلان فرمایا جن کا سلسلہ پشت در پشت اور دور تک چلتا رہتا تھا ایک قتل وخون کا بدلہ، دوسرے سود، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا:

"ألاكل شئ من أمر الجاهلية تحت قدمى موضوع ودماء الجاهلية موضوعة، وإن أول دم أضع من دمائنادم ابن ربيعة بن الحارث كان مسترضعا فى بنى سعد فقتله هذيل

وربا الجاهلية موضوعة وأول ربا أضع ربا العباس بن عبدالمطلب فإنه موضوع كله" (مسلم مع نووی ۸ ر ۱۸۲)۔

(خوب سمجھ لو کہ جاہلیت کی ساری رسمیں میرے قدموں کے نیچے مسل دی گئی ہیں، اور زمانہ جاہلیت کے باہمی قتل وخون کے انتقام آئندہ کے لئے ختم کردیئے گئے اور سب سے پہلا انتقام ہم اپنے رشتہ دار خاص ربیعہ بن حارث (جو کہ آپ کے چچازاد بھائی تھے۔) کا چھوڑتے ہیں جو کہ قبیلہ بنی سعد میں رضاعت کے لئے دیئے ہوئے تھے ان کو ہذیل نے قتل کردیا تھا۔

اسی طرح زمانہ جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا اور سب سے پہلا سود جو چھوڑا گیا وہ (ہمارے

چچا) عباس کا سود ہے کہ وہ سب کا سب ہم نے چھوڑ دیا)۔

آپ نے اس اعلان میں خصوصیت کے ساتھ جس سود کا ذکر فرمایا وہ حضرت عباس کا وہ سود تھا جو بنوثقیف پر واجب تھا اور جو اجتماعی اور تجارتی سود تھا' بنوثقیف کے اسلام لانے کے بعد جب ادائیگی کا مطالبہ ہوا، گذشتہ آیت کے نازل ہوجانے کی وجہ سے حضور ﷺ نے حضرت عباس کو اس کے چھوڑ دینے کا حکم فرمایا (کنز العمال ۲ر ۲۳۳)، اور پھر ان کے اس سود یا اس جیسے دیگر سود کی معافی کا اعلان عام کر کے اس کو سرے سے ختم کر دیا۔

حضرت ابن عباسؓ کا ایک فتوی

تیسری دلیل وشاہد حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا ایک ارشاد ہے جو کہ دراصل ان کے فتوی کی حیثیت رکھتا ہے، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ صحابی ہیں اور ممتاز فقہاء وفضلاء صحابہ میں سے ہیں ، صحابہ کے فتاوی یوں بھی حجت وسند ہوتے ہیں، پھر ایسے حضرات کے اقوال وفتاوی پر ہی مذاہب ائمہ کی بنیادیں قائم ہیں ان سے منقول ہے کہ:

"لاتشارک یھودیا ولانصرانیا ولامجوسیا قیل ولم ؟قال: لأنھم یربون والربالایحل" (کنز العمال ۲ر ۲۳۳)۔

(فرمایا: کسی یہودی، نصرانی یا مجوسی کے ساتھ شرکت کا کاروبار نہ کرو، لوگوں نے ان سے اسکی وجہ دریافت کی کہ آپ کیوں منع فرماتے ہیں؟ تو فرمایا میں اس لئے منع کرتا ہوں کہ یہ لوگ ربا کے معاملات کرتے ہیں اور ربا حلال نہیں ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ نے اپنے اس ارشاد میں محض سودی معاملات کی وجہ سے ان کے ساتھ شرکت کا کاروبار کرنے سے منع کیا ہے کہ ان کی اس حرکت کی وجہ سے ان کیساتھ ہونے والا کاروبار سودی کاروبار ہوگا، اور سود منع ہے، اس ارشاد سے جہاں ایسے لوگوں کے ساتھ مل کر کاروبار کرنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، اس سے بڑھ کر جو ہمارا موضوع بحث ہے یعنی:

—سودی کاروبار (جس کا ذریعہ سودی قرض ہی بنا کرتا ہے) اس کی صریح ممانعت ثابت

ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہ کہنا کسی طرح روا نہیں کہ سود کی حرمت کی نصوص تجارتی سود کو شامل نہیں ہیں، بلکہ معاملات کی ہر وہ صورت جس کو سود کی حقیقت شرعیہ حاوی ہو وہ اس کے تحت داخل ہے۔ اور تجارتی سود اس سے باہر نہیں اور ہمارے ذکر کردہ تین شواہد کی رو سے تو اس حرمت کا خصوصی مصداق و موضوع ہے۔

تجارتی سودی قرض کے جواز پر دوسرے دلائل

گذشتہ صفحات میں جیسا کہ واضح کیا گیا کہ اس نظریہ کے حامیان کی بنیادی دلیل ایسے قرض کا عہد جاہلیت و آغاز اسلام میں عدم وجود ہے اس کے علاوہ ادھر ادھر کے بہت سے دلائل دیئے جاتے ہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختصراً ان کا بھی ذکر کردیا جائے، ان دلائل کے سلسلہ میں خاص طور سے مولانا تقی صاحب کے مضمون سے استفادہ کیا گیا ہے، کچھ چیزوں کا تذکرہ شیخ ابوزہرہ نے بھی ''بحوث فی الربا'' اور ''تحریم الربا تنظیم اقتصادی'' میں کیا ہے' اس گروہ کا کہنا ہے:

۱۔ تجارتی سود ظلم نہیں ہے، بلکہ عین انصاف ہے، چونکہ قرض لینے والا اس سے نفع حاصل کرتا ہے اور دولت کماتا ہے۔

۲۔ تجارتی سود رضامندی کا سودا ہے، اس میں دینے والے پر کوئی جبر نہیں ہوتا۔

۳۔ قرض لے کر واپسی میں زیادتی حضور ﷺ و صحابہؓ سے ثابت ہے۔

۴۔ تجارتی قرض سواری وغیرہ کو کرایہ پر دے کر اس کی روزانہ و ماہانہ اجرت طے کرنے کے درجہ میں ہے۔

۵۔ بیع سلم (ادھار بیع وخرید کہ جس میں سامان ایک مدت کے بعد خریدار کو ملتا ہے)، اس میں بھی تو ایک طرف سے معاملہ نقد اور ایک طرف سے تاخیر کے ساتھ ہوتا ہے اور اس میں خریدار کا خاص نفع ہوتا ہے۔

مگر یہ سارے دلائل کوئی طاقت و وزن نہیں رکھتے ،ضرورت شریعت کے حقائق ومسائل

سے واقفیت کی ہے۔

تجارتی سود بھی ظلم ہے

۱- یہ خیال کہ تجارتی سود ''عین انصاف ہے'' اس پر مبنی ہے کہ اگر معاملہ اس طور پر ہو کہ فریقین میں سے ایک کا نفع اور ایک کا نقصان اور اس پر بوجھ ہو تو ناجائز ہے اور دونوں کا نفع ہو تو معاملہ جائز ہے، مگر شریعت کا ضابطہ یہ نہیں ہے، بلکہ اگر معاملہ ایسا ہو کہ جس میں ایک کا نفع یقینی طور پر ہو رہا ہے اور دوسرے کا نفع مشتبہ و مشکوک ہو کہ اس کا حصول ضروری و یقینی نہ ہو تو ایسا معاملہ بھی شریعت منع کرتی ہے، کیا ضروری ہے کہ تجارتی قرض لینے والے کو نفع ہی ہو اور یہ کہ نفع ہو تو اتنا کہ قرض خواہ کا متعین حصہ وحق دینے کے بقدر ہو یا یہ کہ اس کو نکالنے کے بعد خود اس کے لئے کچھ بچے۔

حضور اکرم ﷺ نے ''مخابرہ'' کو منع فرمایا (مشکوۃ ۲۴۶، بحوالہ صحیح مسلم)، بلکہ یوں فرمایا: ''جو مخابرہ کو نہ چھوڑے وہ خدا اور رسول کی طرف سے جنگ کا اعلان سن لے'' (ابوداؤد باب المخابرہ) مخابرہ سودی قرض کی جیسی چیز ہے، کہ ایک آدمی اپنی کاشت کی زمین دوسرے کو اس بنیاد پر دے کہ ہر فصل میں جو کچھ بویا جائے اس میں سے پانچ من مالک زمین کو دیا جائے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں نہ یہ ضروری ہے کہ پیداوار ضرور ہو، نہ یہ کہ پانچ من سے زائد ہو کہ بٹائی دار کو بھی کچھ بچے، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ نہ ہو، یا پانچ من سے بھی کم ہو، یا صرف پانچ من ہو، آخر یہ معاملہ بھی تو نفع کثیر کی آمد و توقع پر ہے، مگر سختی سے روکا گیا ہے۔

جواز کے لئے صرف باہمی رضا کافی نہیں

۲- کسی معاملہ کے جائز ہونے کے لئے صرف باہمی رضا کافی نہیں ہے، بلکہ یہ کہ وہ صورت معاملہ صحیح بھی ہو، خرید و فروخت کی کتنی صورتیں آپ کو ایسی ملیں گی کہ جو منع ہیں، اگرچہ فریقین راضی ہو کر معاملہ کرنا چاہیں، شریعت باہمی رضا کے ساتھ حقائق اور دیگر مصالح کا بھی لحاظ کرتی ہے، مثلاً اسی سلسلہ میں سمجھئے کہ قرآن کہتا ہے کہ ''تجارت کا جو معاملہ باہمی رضا کے ساتھ ہو

وہ درست ہے"، یعنی تجارت کی شکل ہو اور اس پر باہمی رضا ہو، سودی معاملہ کو شریعت تجارت کے تحت داخل ہی نہیں کرتی اسے تو شریعت نے تجارت کا مد مقابل قرار دیا ہے۔

حق سے زائد واپس کرنا و دینا مطلقاً حرام نہیں

۳۔ کسی شخص کو اس کے حق واجب کو ادا کرتے وقت اصل سے زائد دینا اس وقت منع و سود ہے، جبکہ بوقت معاملہ زائد دینے کی باہم شرط ہوئی ہو کہ یہی ربا کی حقیقت ہے، اور اگر قرض ادا کرتے ہوئے محض اپنی طرف سے اور اپنی خوشی سے کچھ اضافہ کر کے قرض لوٹاتا ہے تو وہ اس حد کے تحت نہیں آتا۔

چنانچہ امام نووی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اس صورت کو نفع آور قرض کے تحت نہیں داخل کر سکتے، اس لئے کہ ایسا قرض منع ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ باقاعدہ عقد میں اس کی شرط ہوئی ہو" (نووی شرح مسلم ۲ر ۳۰)۔

سودی معاملہ کرایہ کا معاملہ نہیں

۴۔ کرایہ داری کے معاملہ میں اور قرض کے معاملہ میں کھلا ہوا فرق ہے، قرض کے معاملہ میں مقروض جو چیز حاصل کرتا ہے اس کو اپنی ضرورت میں صرف کر کے ختم کر دیتا ہے، بلکہ اس کے بغیر اس کی ضرورت ہی نہیں پوری ہوتی اور کرایہ داری و اجارہ میں کرایہ پر لیا ہوا سامان باقی و محفوظ رکھ کر اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، اس لئے سود کو کرایہ کیونکر کہا جا سکتا ہے۔

سودی معاملہ بیع سلم سے مختلف ہے

۵۔ بیع سلم پر قیاس ایک تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ سودی معاملہ، بیع و تجارت نہیں ہے، شریعت اس سے انکار کرتی ہے، دوسری بات یہ کہ سودی معاملہ کی حقیقت یہ ہے کہ دونوں طرف سے ایک جنس کا مال ہوتا ہے اور ایک طرف سے زیاتی کی شرط ہوتی ہے اور بیع سلم میں تو صرف یہ ہوتا ہے کہ قیمت نقد دے کر سامان کا ادھار لیا جانا طے ہوتا ہے، یہ معاملہ نہیں ہوتا کہ اصل مال اتنا بنتا ہے، چونکہ ادھار ادا کیا جائے گا، اس لئے اتنا زائد دینا ہوگا۔

ادھار قیمت کی زیادتی

۶- ادھار میں زائد قیمت دراصل مدت ووقت کا عوض نہیں ہوتا، بلکہ وہ حقیقۃً سامان کی ہی قیمت ہوتی ہے جو کہ دو حالتوں کے پیش نظر ذکر کی جاتی ہے، اگر چہ بظاہر تاخیر سے قیمت کی ادائیگی کی وجہ سے قیمت میں اضافہ اور گویا مدت کے بالقابل مال کا معاملہ ہوتا ہے، مگر یہ چیز یہاں ضمناً پائی جاتی ہے، براہ راست مدت پر عوض کا معاملہ نہیں ہے اور سود میں براہ راست اصالۃً مدت کے ہی عوض کا معاملہ ہوتا ہے، اس لئے وہ حرام ہے، بہت سی چیزوں میں ضمناً گنجائش نکلتی ہے، مگر اصالۃً نہیں۔

نص کے اجمال اور ربا النسیہ کی حرمت پر عدم اجماع کا سہارا لینا غلط ہے

تجارتی سود کے جواز کے قائلین نے گذشتہ دلائل کے علاوہ جہاں اہمیت کے ساتھ اس کو ذکر کیا ہے کہ "قرآنی ربا" تجارتی سود کو شامل نہیں ہے- اس زمانہ میں اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے- نیز یہ کہ سود کی تعریف اجماعی نہیں ہے، اسی طرح اس سلسلہ میں "آیات ربا" کے اجمال کا بھی سہارا لیا ہے، اور یہ بھی کہتے ہیں کہ "ربا النسیہ" کی حرمت پر اجماع نہیں ہے، گذشتہ تفصیلات کے تحت ان سبھی چیزوں کا جواب ووضاحت آچکی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ:

ربا کی شرعی تعریف وحقیقت -شرعی ربا کی ہر شکل وصورت کو حاوی ہے، دور جاہلیت میں بھی تجارتی قرض اور تجارتی قرض پر سود رائج، بلکہ عام اور کاروباری حیثیت رکھتا تھا۔

آیات ربا میں کوئی اجمال اس قسم کا نہیں ہے کہ جس سے کسی گنجائش کا سہارا لیا جاسکے، بلکہ اگر واقعۃً اجمال ہے تو ایسا کہ اس کا مصداق کچھ اور ہے اور اس کا مقتضی "احتیاط مزید" ہے، نہ کہ "استثناء جدید"۔

ربا النسیہ کی حرمت کا معاملہ تو یہ ہے کہ علماء نے صراحت کی ہے کہ اس کی حرمت کا منکر کافر ہے، اگر گنجائش ہوسکتی ہے تو "ربا الفضل" میں (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۳؍ ۱۳)۔

تجارتی سود کے عدم جواز کے سلسلہ کی ایک کڑی دین وقرض کے سود کے درمیان فرق سے متعلق بحث بھی ہے جو کہ اس سے متصل ہی بسط کے ساتھ آرہی ہے۔

دین وقرض کے سود کے درمیان فرق

دین وقرض کا فرق

اولاً تو یہ بات ذہن نشین کرلی جائے کہ اصطلاحاً دین اور قرض کے درمیان فرق ہے، دین عام ہے اور قرض خاص ہے، ''فتح القدیر'' میں دین کی تعریف ان الفاظ میں مذکور ہے:

''دین ہر اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے ذمہ معاوضہ کے طور پر واجب ہو، خواہ کسی وجہ سے ہو، یعنی خواہ تاوان ہو یا قرض وقیمت ہو یا کرایہ۔ یا کوئی اور حیثیت ہو، اسی وجہ سے مہر بھی دین ہے'' (دیکھئے: فتح القدیر ۵/ ۴۳۱)۔

اور قرض اس مال وشئی کو کہتے ہیں جو بطور ادھار لی جائے اپنے استعمال میں لانے کے لئے اور استعمال سے وہ ختم ہو جائے، خواہ روپیہ پیسہ ہو یا کوئی اور کھانے پینے کی یا دوسری، استعمال سے ختم ہونے والی چیز۔

دین وقرض کے سود میں فرق

دین وقرض کے درمیان فرق کو سمجھ لینے کے بعد اب نفس موضوع کی طرف متوجہ ہوں، اس اصطلاحی فرق کی بنیاد پر بعض حضرات کا خیال ہے کہ سود کی حلت وحرمت کے اعتبار سے بھی ان دونوں کے درمیان فرق ہے، دین پر سود حرام ہے، قرض پر حرام نہیں، اس لئے کہ نص قرآنی سے زیادہ کی شرط کے ساتھ لئے دیے جانے والے قرض کی حرمت ثابت نہیں اور جو احادیث بطور دلیل ذکر کی جاتی ہیں وہ ضعیف ہیں، اس جماعت کے بعض حضرات نے اپنے اس خیال کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: '' قرض جر نفع والا (یعنی اپنے ساتھ نفع کو لانے والا) حرام نہیں ہے، اس

لئے کہ اس کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے" (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ر ۲)۔

عہد حاضر میں اس اختلاف کی اہمیت

عہد حاضر میں یہ اختلاف بڑی اہمیت کا حامل ہے اس لئے کہ اس وقت جس واجب الاداء رقم پر سود کے لین دین کا رواج چل رہا ہے اور جس کی بنیاد پر عموما ساری دنیا کا کاروبار جاری ہے اور مسلمان جواز وعدم جواز کی بحث میں پڑے ہیں وہ "قرض" پر ہی دیا لیا جانے والا سود ہے۔

اس سے متعلق بعض تالیفات

ایک زمانہ میں حیدر آباد سے اس قسم کے قرض کی حلت سے متعلق ایک رسالہ بھی شائع ہوا تھا، اسی کے جواب میں حضرت مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی نے ایک مفصل و باتحقیق رسالہ تحریر فرما کر اس سلسلہ میں مستدلات کا کافی ووافی جواب دیا تھا، یہ رسالہ "کشف الدجی عن وجہ معنی الربا" کے عنوان سے "امداد الفتاوی جلد سوم" میں شامل ہے، اور اس کے سو سے زائد صفحات پر مشتمل ہے، پہلو بہ پہلو اردو ترجمہ بھی دیا ہوا ہے، نیز مولانا کی مایہ ناز تصنیف "اعلاء السنن" ☆ کی چودھویں جلد کے آخر میں بھی علماء عصر کی تقریظات کے ساتھ شامل ہے۔

مولانا ناظر حسن صاحب دیو بندی نے بھی اپنے رسالہ "کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا" میں اس اشکال پر گفتگو فرمائی ہے، اگر چہ ان کا انداز مولانا ظفر احمد صاحب سے مختلف ہے۔

قائلین جواز کا استدلال

عرض کیا جا چکا ہے کہ ان حضرات کے اشکال واختلاف کا منشاء یہ ہے کہ ربا سے متعلق آیات اس صورت کو شامل نہیں ہیں اور جو روایات خاص اس صورت سے متعلق نقل کی جاتی ہیں وہ

☆ اعلاء السنن جو تصنیف کے اعتبار سے مولانا ظفر احمد تھانوی کا کارنامہ ہے اور منصوبہ اور رہنمائی کے اعتبار سے حضرت تھانوی کا کارنامہ ہے، اس کا موضوع حدیث کی رو سے فقہ حنفی کے مستدلات ہیں، یہ کتاب علمی کتابوں کی سائز کی ۱۸ ر جلدوں پر مشتمل ہے، انتہائی مفید وقیمتی لائق مطالعہ کتاب ہے، ہر مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، اسعدی۔

ثبوت کے اعتبار سے ضعیف ہیں، اس لئے لائق عمل نہیں ہیں، مولانا ظفر احمد صاحب ان کے استدلال کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ان حضرات کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اس کی حرمت پر کوئی دلیل نہیں ہے، نہ قرآن میں اور نہ ہی حدیث میں، اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں لفظ ربا کے لغوی معنی ومفہوم مراد نہیں، اس اتفاق کے بعد اس کے مصداق کے تعین کی بابت علماء کی دو جماعتیں ہوگئیں ہیں، ایک جماعت روایات کو سامنے رکھ کر اس کا مصداق متعین کرتی ہے اور دوسری جماعت ''الربوا'' کے الف لام' کو'' عہدی'' (یعنی معہود ومعروف ربا پر دلالت کرنے والا) مان کر اس سے محض جاہلیت کا ربا مراد لیتی ہے'' (امداد الفتاوی ۳/ ۴۶، ۴۵)۔

جواب: مولانا موصوف نے اس اشکال کا جواب مختلف فقہی اصول کی روشنی میں دیا، بلکہ آغاز رسالہ میں موصوف نے جن اصولوں کو جمع فرمایا ہے محض وہ اصول ہی ان کے جواب کے لئے کافی ہیں، اختصار کے ساتھ مولانا موصوف کی تحقیق وبحث کا ذکر اس موقع پر مناسب ہی نہیں، بلکہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اس گروہ کا بنیادی استدلال کہ آیات قرآنیہ اس صورت کو شامل نہیں مولانا کے ذکر کردہ تیسرے اور ساتویں اصول سے ٹوٹ جاتا ہے، مولانا فرماتے ہیں:

''تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ دلالت النص (یعنی لفظ کی دلالت) سے ثابت وہ چیز مانی جاتی ہے جو عبارت کے محض لغوی معنی سے ثابت ہو اور اس میں اجتہاد کا کوئی دخل نہ ہو، جیسے'' آہ یا اف'' کہنے سے تکلیف ودرد کا ظاہر ہونا (کہ جو آدمی اف اف کہے گا یہی کہا جائے گا کہ وہ کسی تکلیف میں مبتلا ہے) حاصل یہ کہ جب کسی نص وعبارت کے معنی میں ہی کوئی ایسی علت پائی جائے کہ ہر صاحب زبان (یا زبان سے پوری واقفیت رکھنے والا) بآسانی یہ سمجھ لے کہ ان الفاظ میں لفظ کے ظاہری مدلول سے متعلق جو حکم ہے وہ اسی علت کی بناء پر ہے تو'' دلالۃ النص'' سے ثابت ہونیوالی چیز قطعیت اور ثبوت میں ایسی ہی ہوتی ہے جیسے کہ وہ چیز جو'' عبارت النص'' اور

''اشارۃ النص'' ☆ سے ثابت ہو اور درجہ کے اعتبار سے اسے قیاس پر فوقیت حاصل ہوتی ہے (نورالانوار ر ۱۴۸، التوضیح والتلویح مصری ار ۱۳۶)۔

اس اصل وقاعدہ کی روشنی میں کہا جائے گا کہ جن آیات سے ربا کی حرمت ثابت ہوتی ہے ان سے ہر صاحب زبان یہ سمجھتا ہے کہ اس حرمت کی بنیاد وعلت ظلم وتعدی ہے، لہذا جن جن مواقع پر اس انداز کے ظلم وزیادتی پائی جائیں حرمت کا حکم لگے گا، اور ہر موقع ثبوت وقطعیت کے اعتبار سے اسی صورت کی مانند ہوگا جو نص وعبارت کے الفاظ کا منطوق وظاہری مدلول ہے۔

ساتویں اصل سے اس کی مزید وضاحت ہوتی ہے، مولانا فرماتے ہیں:

'' ساتویں اصل یہ ہے کہ ربا کی حرمت کی علت دوسرے پر ظلم اور اس کو نقصان پہنچانا ہے، جس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے:

"وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون" (سورۂ بقرہ:۲۷۹)

(اور اگر تم توبہ کرلو گے تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں، نہ تم ظلم کرو گے نہ تم پر ظلم ہوگا)۔

لہذا جن معاملات میں ظلم کا پہلو پایا جائے گا اور جتنی اس میں زیادتی پائی جائے گی وہ معاملہ اتنا ہی زیادہ ربا کے ذیل میں آکر مستحق حرمت قرار پائے گا'' (امداد الفتاوی ۳ر ۳۲، ۱۳۹ ملخصا)۔

حدیث: کل قرض جر نفعاً الخ

جہاں تک سوال اس صورت سے متعلق حدیث "کل قرض جر منفعة فهو ربا" (ہر قرض جو کسی منفعت کے حصول کا ذریعہ بنے وہ ربا ہے) کے ضعف کا ہے تو اس دعوی ضعف کا جواب مولانا کے ذکر کردہ ان اصولوں میں موجود ہے جن کے اقتباسات پیش خدمت ہیں، مولانا فرماتے ہیں:

☆ دلالۃ النص، عبارۃ النص، اشارۃ النص، اصول فقہ کی اصطلاحات میں سے ہیں، درجہ میں اول عبارۃ النص، دوم اشارۃ النص، سوم دلالۃ النص ہے، اشارۃ النص وہ غرض ہے جو کلام کا باعث اور اس کا مقصود اصلی ہو، اشارۃ النص وہ حکم جو عبارت کے الفاظ سے ہی بغیر کسی لفظ زائد کو مانے ہوئے ثابت ہو، لیکن الفاظ سے پورے طور پر ظاہر بھی ہو اور مقصود کلام بھی ہو، دلالۃ النص کسی حکم کی وہ علت جو محض لغت کی رو سے سمجھی جائے، یعنی اجتہاد واستنباط کے واسطے کے بغیر۔

''مجتہد جب کسی حدیث سے استدلال کرے تو اس کا یہ استدلال اس کی جانب سے حدیث کی تصحیح قرار پاتا ہے'' (شامی بحوالہ التحریر)۔

جب کسی حدیث کے راویوں میں کوئی جھوٹا نہ ہو تو کسی آیت کی موافقت یا کسی اصل شرعی کی موافقت کی رو سے بھی فقیہ حدیث کی صحت کو جان لیتا ہے اور پھر اس کا یہ علم اسے اس حدیث کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے پر آمادہ کرتا ہے (تدریب الراوی ۱؍۶۲)۔

علامہ ابن ہمام ''فتح القدیر'' میں فرماتے ہیں: اگر کسی ضعیف حدیث کے ساتھ ایسے قرائن موجود ہوں جو اس کی صحت پر دلالت کرتے ہوں تو حدیث صحیح مانی جائے گی (فتح القدیر ۱؍۲۸۳)۔

نیز ''تدریب'' میں ہے: کبھی حدیث کی صحت کا حکم علماء کے اس کو قبول کر لینے اور اس پر عمل کی وجہ سے بھی لگا دیا جاتا ہے (تدریب ص ۱۵)۔

کبھی کبھی حدیث کے مقبول ہونے کا علم عمل کی ہی بنا پر ہوتا ہے، اسی لئے ابن ہمام کا کہنا ہے کہ ترمذی کا قول: ''العمل عليه عند اهل العلم'' اس حدیث کی اصل کی تقویت کا تقاضا کرتا ہے (فتح ۱؍۱۸۸)۔

ایک موقع پر مولانا فرماتے ہیں:

''وہ حدیث مرفوع جو اصل کے اعتبار سے ضعیف ہو، جب اقوال صحابہ یا اکثر علماء کے اقوال سے مؤید ہو تو وہ مقبول اور لائق احتجاج (یعنی دلیل و حجت بننے کے لائق) ہوتی ہے۔

کچھ آگے چل کر انہیں مذکورہ بالا اصول کے پیش نظر تحریر فرماتے ہیں:

''قرض میں مشروط زیادتی کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے، نیز جس حدیث میں نفع دینے والے قرض سے روکا گیا ہے اس سے استدلال پر بھی ان کا اتفاق ہے، ہاں اس کے مفہوم میں ضرور اختلاف ہے، لیکن اس مشروط زیادتی کے متعلق کسی سے جواز کا قول منقول نہیں ہے'' (امداد الفتاوی ۳؍۱۴۴-۱۴۰)۔

مولانا [illegible] حسن صاحب دیوبندی نے بھی ضعیف حدیث کا تذکرہ کر کے اس کی [illegible]

زور دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

''زیلعی نے ''کتاب الحوالہ'' (ص ۱۹۸) میں ذکر کیا ہے، محدث کامل حارث بن ابی اسامہ نے اپنی مسند میں اسے سند ذیل کے ساتھ نقل کیا ہے:

حدثنا حفص بن حمزه 'ابنأ نا سوادبن مصعب عن عمارة الهمدانی قال: "سمعت عليا يقول: قال رسول الله ﷺ الحديث" اس سند میں سوادمحدثین کے نزدیک ضعیف ومتروک ہیں، علامہ عبدالہادی اپنی کتاب ''تنقیح التحقیق'' میں لکھتے ہیں اس کی اسناد ساقط ہے، سوادمتروک ہیں، اس سقم کی وجہ سے اس کا فرمودۂ شارع علیہ السلام ہونا مشتبہ قرار پایا، لیکن کیا محض اشتباہ کی وجہ سے ہم اسے رد کردیں گے یا دوسرے قرائن ودلائل پر بھی نظر ڈالیں گے؟۔

ہم کہتے ہیں کہ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حدیث صحیح ہے جس کی دلیل تعامل سلف ہے اور تعامل سلف ضعف سند کے لئے تقویت کا باعث بنتا ہے، مزید یہ کہ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ذکر کیا ہے۔

حدثنا أبوخالد الأحمر عن حجاج عن عطاء قال: "كانوا يكرهون كل قرض جر منفعة" (یعنی مشہور تابعی حضرت عطاء کا مقولہ ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ ایسے قرض کو مکروہ گردانتے تھے جو کسی منفعت کا سبب بنے، بیہقی نے ''سنن کبریٰ'' میں متعدد صحابہ کے آثار معتبر اسانید کے ساتھ نقل کیے ہیں، چنانچہ ''نیل الأوطار'' میں مذکور ہے، بیہقی نے ''سنن کبریٰ'' میں حضرت ابن مسعود، ابی بن کعب، عبد اللہ بن سلام، اور ابن عباسؓ وغیرہ سے موقوفا اس کو نقل کیا ہے (نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۰۰) معلوم ہوا کہ نفس صحت متحقق ہے'' (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ص ۶۴-۶۰)۔

اس موضوع پر مفتی محمد شفیع صاحب کی تحقیق ہمارے مدعا کو مزید تقویت بخشتی ہے، مفتی صاحب فرماتے ہیں:

''ربا کی حقیقت نزول قرآن سے پہلے جو بھی جاتی تھی وہ یہ تھی کہ قرض دے کر اس پر نفع لیا جائے ،ایک حدیث میں بھی ربا کی یہ تعریف منقول ہے :''**كل قرض جر منفعة فهو ربا**'' یہ حدیث سیوطی نے '' جامع صغیر'' میں نقل کیا ہے اور '' فیض القدیر شرح جامع صغیر'' میں اگر چہ اس کی سند پر جرح کی گئی ہے، لیکن اس کی شرح '' السراج المنیر '' میں عزیزی نے اس کے متعلق یہ الفاظ لکھے ہیں:''**قال الشيخ: حديث حسن لغيره** ''(حسن لغیرہ، وہ حدیث ضعیف کہلاتی ہے جو کئی طریقوں یعنی واسطوں سے مروی ہو،مقدمہ مشکوۃ،مسئلہ سود ص ۱۴،۱۵)۔

اس تحقیق سے جہاں حدیث کی قوت کا علم ہوا ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ عربوں کے نزدیک ربا کی حقیقت ہی یہ تھی کہ قرض دیکر اس پر نفع لیا جائے ،چنانچہ گذشتہ اوراق میں تفصیل کے ساتھ اس کو واضح کیا جا چکا ہے۔

نفع آور قرض کی بابت بعض صحابہ وائمہ کی تصریحات

صاحب روح البیان '' نفع آور'' قرض کی بابت تحریر فرماتے ہیں:

'' اگر کوئی شخص کسی کو کچھ قرض اس شرط پر دے کہ واپسی میں مقدار قرض سے زائد لے گا یا یہ کہ اس سے اچھا عوض لے گا تو یہ قرض '' نفع آور'' قرار پا کر ربا کے حکم میں داخل ہوگا'' (روح البیان ۱/ ۲۹۶)۔

'' تفسیر خازن'' میں مذکور ہے:

'' غرض یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو کوئی چیز بطور قرض اس شرط پر دے کہ واپسی میں اس سے زائد یا اچھی چیز لے گا تو یہ نفع آور قرض ہے اور ایسا قرض ربا ہے، جیسا کہ امام مالک کی ذکر کردہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: امام مالک فرماتے ہیں: میرے علم میں یہ بات آئی ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے ایک شخص کو کچھ قرض دیا ہے اور اس سے واپسی میں اچھا دینے کی شرط لگالی ہے، حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: یہ تو سود ہے، اخرجہ مالک فی موطاہ'' (خازن ۱/ ۲۰۴)۔

صاحب ''اوجز'' نے مشہور مالکی محقق وفقیہ موفق کا قول ذکر کیا ہے: '' ہر قرض جس میں زائد دینے کی شرط لگائی جائے وہ بغیر کسی اختلاف کے حرام ہے'' (اوجز المسالک ۵/۹۶)۔

دین وقرض کے فرق کا جواب

رہ گیا دین وقرض کے درمیان فرق تو اس سلسلہ میں مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں:

'' جو چیز معاملات کی وجہ سے ذمہ میں واجب ہوتی ہے، دین کو محض اس کے ساتھ خاص کر دینا غلط ہے، بلکہ دین لغۃً وعرفاً قرض کو بھی شامل ہے اور وہ بھی ہے، جس کے لئے ادائیگی کی مدت متعین نہ ہو (اس تفسیر کے تحت دونوں آگئے) اس سلسلہ میں حق وہی ہے جسے راغب اصفہانی، ابن الاثیر اور قاضی محمد اعلی تھانوی نے ذکر کیا ہے کہ دین قرض کو شامل ہے'' (امداد الفتاوی ۳/۵۸۰-۱۵۵ ملخصاً)۔

مولانا ناظر حسن صاحب فرماتے ہیں:

'' ربا النسیہ کی مختصر تعریف '' عوض الاجل '' (وقت کا بدل ومعاوضہ) ہے جو صرف بیع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، تو قرآن کیونکر محض اس صورت کے ساتھ خاص ہوگا'' (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا)۔

بلکہ مولانا موصوف نے آیت: ''وما اٰتیتم من ربا لیربوا'' کو خاص اس صورت کے حق میں محرم قرار دیا ہے، مولانا ظفر احمد صاحب نے اپنے رسالہ میں جن قواعد کا ذکر کیا ہے ان میں سے چھٹا قاعدہ درج ذیل ہے:

'' اجل کی کوئی مستقل قیمت نہیں ہے'' تمام فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے۔

اس سود کی حرمت قرآن سے

مولانا ناظر حسن صاحب نے اس حرمت کو براہ راست قرآن مجید سے ثابت کرنے کے لئے جو تقریر وتحقیق فرمائی ہے انتہائی مفید اور موقع کے اعتبار سے لائق ذکر ہے، مولانا فرماتے ہیں:

’’قرآن مجید سے قرض کے سود کی حرمت کے ثبوت کا دعوی ایک تمہید پر موقوف ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ معاملات کی چند اقسام ہیں:

اول: یہ کہ بیع و ہبہ کی ماہیت وحقیقت کسی مال کا مالک بنانا ہے، بالعوض و بلاعوض کا فرق ضرور ہے کہ بیع بالعوض اور ہبہ بلاعوض ہوتا ہے۔

دوم: اجارہ (کرایہ پر کسی چیز کا دینا) اور اعارہ (عاریۃً کسی چیز کا دینا) کی حقیقت کسی چیز کی منفعت کا کسی کو مالک بنانا ہے، بعوض اور بلاعوض کا فرق ضرور ہے کہ اجارہ بعوض اور اعارہ بلاعوض ہوتا ہے۔

سوم: کفالہ اور رہن کی حقیقت قرض .. کا اطمینان ہے، ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ کفالہ میں محض زبان پر اطمینان ہو جاتا ہے اور رہن میں قرض خواہ کے پاس قرضدار کا مال موجود رہتا ہے۔

چہارم: ودیعت وامانت کی حقیقت غیر کے مال کی حفاظت ہے، لیکن تصرف کے جواز و عدم جواز کا دونوں میں فرق ہے کہ ودیعت میں تصرف کا جواز ہوتا ہے اور امانت میں نہیں۔

پنجم: صدقہ وقرض کی حقیقت نادار اور محتاج ضرورت مند کو کسی مال کا مالک بنانا ہے، واپسی اور عدم واپسی کا فرق ہے کہ صدقہ میں واپسی نہیں ہوتی اور قرض میں واپسی ہوتی ہے۔

البتہ صدقہ وربا ایک دوسرے کی ضد ہیں: اس لئے کہ ظاہر میں دونوں کا نتیجہ ایک دوسرے کے برعکس ہوتا ہے، اس لئے کہ اول کا مبنی ایثار اور دوسرے کا اضرار، یعنی (ضرر رسانی) پر ہے۔

اس تفصیل کے بعد سمجھئے کہ قرض میں چند معلاملات کی مشابہت ہے۔

اول: صدقہ سے کہ قرض میں خود قرض خواہ کا کوئی اپنا نفع نہیں ہوتا اور نادار کی دستگیری مقصود ہوتی ہے۔

دوم: امانت سے، اس لئے کہ قرض میں اصل مال بغیر کسی تصرف کے بھی واپس کیا جا سکتا ہے، اسی لئے قرآن مجید نے دین کو امانت سے تعبیر کیا ہے، ارشاد ہے: ’’فإن أمن

بعضکم بعضا فلیؤدالذی اؤتمن أمانته" (پس اگر تم میں کا بعض بعض سے مامون و بے خوف ہوتو وہ آدمی جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو، اپنی امانت کو ادا کردے اور امانت سے مراد یہاں قرض ہے)۔

سوم: عاریت سے، اس لئے کہ قرض بغرض انتفاع اور عوض کی واپسی کے لئے لیا جاتا ہے اور عرفاً وشرعاً مثل کا لوٹانا اصل ہی کے حکم میں ہے، چنانچہ شامی میں مذکور ہے: ''کسی معاملہ میں مثلی چیز جو لوٹائی جاتی ہے اس کے لئے عین کا ہی حکم ہوتا ہے، ورنہ روپیہ پیسہ وغیرہ قرض لینے کی صورت میں ان چیزوں کی خرید وفروخت اپنے ہم مثل کے عوض لازم آئے گی اگر لوٹائے ہوئے کو اصل ہی کے حکم میں نہ مانیں، اور یہ اس صورت میں جائز ہے جبکہ مال خرید اور قیمت دونوں پر مجلس میں قبضہ کرلیا جائے'' (شامی ۴/۱۷۶)، ہاں عاریت میں عاریۃً لی گئی چیز بعینہ اور قرض میں اپنے مثل کی صورت میں لوٹائی جاتی ہے، لیکن چونکہ روپیہ حاجت روائی میں برابر ہے، اس لئے دوسرا روپیہ بھی عرفاً اصل روپیہ کے حکم میں ہے۔

خلاصہ یہ کہ قرض ان امور کے مشابہ ہے، لیکن عاریت سے اس کی مشابہت کامل ہے، اسی لئے قرض بدل پر قبضہ کئے بغیر جائز ہے، اگرچہ صورت کے اعتبار سے قرض میں بھی انجام کار معاوضہ ومبادلہ کا معاملہ ہوتا ہے، مگر عرفاً وشرعاً یہ مراجعت، یعنی اصل مال کا لوٹانا ہی ہے، اس لئے کہ معاوضہ ومبادلہ وہاں ہوتا ہے جہاں طرفین کی غرض وابستہ ہو اور قرض میں غرض ایک ہی کی ہوتی ہے، اس لئے مثل کا لوٹانا عین واصل کا ہی لوٹانا ہوگا۔

چہارم: بیع سے اگر مشابہت مانی جائے تو مآل کے اعتبار سے ہوگی کہ مآلاً اس میں بھی معاوضہ ومبادلہ ہوتا ہے، باقی فی الحال تو ہمدردانہ معاونت ہوتی ہے، یہ مشابہت ضرور ہے کہ ادائے بدل دونوں میں ضروری ہے اور جیسے طے شدہ ثمن سے زیادہ لینا عقلاً وشرعاً از قسم ظلم ہے، اور ربا بھی ظلم ہے جسے شریعت نے حرام کہا ہے، اسی طرح قرض میں مثل قرض سے زائد طلب کرنا کہ یہ زائد از حق کا سوال ہے، ظلم ہے، جو ربا ہے اور ربا حرام ہے، لہٰذا قرض بھی ''حرم الربوا''

کے تحت آ گیا'' (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ر ۳-۴۰، تلخیصا و تسہیلا)۔

مقروض سے حاصل ہونے والے منافع

گذشتہ تمام تر تفصیلات کا تعلق قرض پر سود لینے سے تھا، یہ ہماری بدحالی ہے کہ قرض پر حاصل ہونے والے سود سے نفع اٹھانے کے لئے طرح طرح کی تاویلات کی جارہی ہیں، حالانکہ اکابر علماء وائمہ نے قرض پر سود لینا تو درکنار اس سلسلہ کی حدیث کے ظاہری الفاظ ومفہوم کی رعایت میں قرض کی وجہ سے بلکہ قرض دار کی جانب سے اس کی ذات وملکیت سے حاصل ہونے والے ہر نفع سے اپنے آپ کو بچایا ہے، مولانا دیوبندی نے اپنے رسالہ میں حدیث مذکور کی شرح اسی انداز پر کی ہے، مولانا فرماتے ہیں:

''حدیث میں ''نفعاً'' کا لفظ نکرہ ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے، پس اس سے مراد سود ہی نہیں بلکہ قرض کے دباؤ سے حاصل ہونے والے ہدایا اور تحائف بھی ہیں، اس قسم کا نفع اگرچہ عین ربا نہیں ہے لیکن ملحق بالربا ضرور ہے، اس لئے کہ عین ربا تو وہ نفع ہے جو کہ مشروط ہوتا ہے اور معین ہوتا ہے اور یہاں ''نفعاً'' نکرہ ہے، جو غیر معین کو چاہتا ہے، اس لئے وہ چھوٹے بڑے ہر نفع کو شامل ہے'' (ایضاً رص ۶۰)۔

مقروض سے حاصل ہونے والے منافع سے متعلق روایات واقوال ائمہ

اس صورت حال کے متعلق مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں:

''کتاب ''رحمۃ الأمۃ'' میں مذکور ہے: جب کوئی شخص کسی کو کچھ قرض دے تو کیا قرض خواہ کے لئے یہ جائز ہے کہ قرض دار کے مال سے کوئی نفع حاصل کرے، الا یہ کہ پہلے سے ان کے درمیان اس قسم کے معاملات پائے جاتے ہوں، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد یہ تینوں حضرات فرماتے ہیں: جائز نہیں، اگرچہ شرط نہ لگائے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں: اگر شرط نہ لگائے تو درست ہے، ورنہ نہیں، حدیث شرط کی صورت پر محمول ہے'' (امداد الفتاوی ۳ر ۱۴۴)۔

ائمہ کرام کا یہ نظریہ ورویہ محض اس ڈر سے تھا کہ اس صورت میں ربا کا احتمال ہے، کہیں ایسا

نہ ہو کہ یہ صورت ربا میں داخل ہو، اور انہیں اس کا علم نہ ہو، نتیجۃً اس کا ارتکاب کر کے ربا سے متعلق سخت وعیدوں کے مستحق قرار پائیں، اسی لئے اس مسئلہ میں حضرات تابعین وصحابہ سب حضرات بہت محتاط تھے۔

بخاری میں حضرت ابو بردہ بن ابو موسیٰ سے نقل کیا ہے کہ وہ مدینہ گئے تو وہاں عبداللہ بن سلام سے ملاقات ہوئی، انہوں نے ان سے فرمایا تم ایسی جگہ رہتے ہوں جہاں ربا کا لین دین عام ہے، لہٰذا اگر کسی شخص پر تمہارا کوئی حق ہو تو اس کا دیا ہوا کوئی بھی ہدیہ حتیٰ کہ ایک بوجھ بھوسہ یا جو وغیرہ بھی نہ لینا، کہ یہ سب ربا ہے۔

امام بخاریؒ نے اپنی کتاب "کتاب التاریخ" میں حضرت انس سے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: جب کوئی شخص کسی کو قرض دے تو اس کا ہدیہ نہ قبول کرے، بیہقی نے شعب الایمان میں اور ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اس روایت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ اگر تم میں سے کوئی کسی کو کچھ قرض دے اور قرض دار اسے کوئی ہدیہ پیش کرے یا اپنی سواری پر بٹھائے تو قرض خواہ نہ تو وہ ہدیہ قبول کرے اور نہ اس کی سواری پر بیٹھے ہاں یہ کہ ان دونوں کے درمیان پہلے سے اس قسم کے معاملات پائے جاتے ہوں (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا ص ۶۴ - ۶۳)۔

اسی احتیاط سے متعلق یہ ارشاد نبوی ﷺ بھی ہے:

"اگر کوئی شخص کسی کے لئے سفارش کرے پھر اس شخص کو سفارش چاہنے والے کی جانب سے کوئی ہدیہ پیش کیا جائے جسے وہ قبول کر لے تو وہ ربا کے ایک بڑے دروازے پر جا کھڑا ہوا" (ابوداؤد)۔

ان روایات کی بناء پر متقدمین علماء وائمہ اس مسئلہ میں نہایت محتاط تھے، اور اپنے قرض دار کے مال اور اس کی ذات سے معمولی سے معمولی فائدہ اٹھانا بھی گوارا نہیں کرتے تھے، صاحب روح البیان نے اس سلسلہ میں امام صاحبؒ اور حضرت بایزید بسطامیؒ دونوں کے واقعات ذکر فرمائے ہیں، تفسیر خازن میں بحوالہ مؤطا مالک ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کے متعلق یہ منقول

ہے:

''حضرت ابن عمرؓ نے کسی شخص سے کچھ قرض لیا اور واپسی میں جو رقم دراہم کی صورت میں اسے دی وہ اس کی دی ہوئی رقم سے اچھی تھی (اس معنی کر کہ مقدار میں زائد تھی یا یہ کہ دراہم کی قیمت زیادہ تھی، اس لئے کہ اس زمانے میں مختلف قسم کے دراہم چلا کرتے تھے جن کی قیمتیں باہم کم وبیش ہوا کرتی تھیں۔ اسعدی) اس شخص نے لینے سے انکار کر دیا، پھر جب حضرت ابن عمرؓ نے اس کو سمجھایا کہ میں اپنی خوشی اور رضامندی سے دے رہا ہوں تو راضی ہوا'' (خازن ۱/ ۲۰۴)۔

الحاصل یہ کہنا کہ قرض پر سود لینا حرام نہیں ہے، عقل ونقل دونوں کے خلاف ہے، اس سلسلہ میں نہ تو یہ ہی سہارا لینا درست ہے کہ نص قرآنی اس کو شامل نہیں اور نہ یہ استدلال حق ہے کہ اس سلسلہ کی حدیث ضعیف ہے یا یہ کہ دین وقرض کے درمیان ایسا فرق ہے جو ان سے متعلق احکام میں فرق کا تقاضا کرتا ہے، اس کی حرمت کے لئے تو صرف یہ بات بہت کافی ہے کہ نزول وحی کے زمانے میں اسی قسم کے سود کا رواج تھا اس لئے نصوص شرعیہ کا اصل مصداق یہی سود ہے (احکام القرآن للرازی ۱/ ۵۵۱)۔

سود سے متعلق اختلافات

سود سے متعلق جو تفصیلات نظر سے گذریں ان سے سود کی بابت چھ اختلافات کا علم ہوتا ہے، ان میں سے بعض کا تفصیلی تذکرہ اگرچہ گذشتہ صفحات میں گذر چکا ہے، لیکن ایک اجمالی تذکرہ وتبصرہ اس مقالے میں بھی پیش کیا جا رہا ہے۔

ربا البیوع اور ربا النسیہ کے درمیان فرق

اختلاف اول: سب سے پہلا اختلاف قرن اول، یعنی دور صحابہ میں ''ربا النسیہ'' (یعنی قرض پر سود) اور ''ربا البیوع'' کے درمیان فرق کی بابت پیدا ہوا، اس موضوع پر مستقل مقال آئندہ اوراق میں ''حضرت ابن عباس و ابن عمر اور ربا الفضل'' کے عنوان سے آ رہا ہے۔

اختلاف دوم: ''ربا البیوع'' عام ہے یا محصور ہے: یہ اختلاف حضرات مجتہدین کے عہد میں اس بابت پیدا ہوا کہ ربا البیوع محض انہیں چھ چیزوں میں منحصر ہے جن کا تذکرہ احادیث میں ہے، یا یہ کہ کسی علت کی بنیاد پر عام اور متعدی ہے، شیخ محمد ابو زہرہ اس اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''دوسرا اختلاف یہ پیدا ہوا کہ ''ستة اشیاء'' والی حدیث میں مذکور تحدید متعدی ہے یا محدود و منحصر، جو حضرات قیاس کی حجیت کے منکر ہیں، مثلاً اصحاب ظواہر وہ اس حرمت کو خاص و منحصر مانتے ہیں اور مجوزین قیاس حرمت کو متعدی قرار دیکر دوسری اشیاء میں بھی مانتے ہیں'' (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ر ۲۷)۔

شارح صحیح مسلم علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

''اصحاب ظواہر کا کہنا ہے کہ ربا البیوع ان چھ چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں

پایا جاتا، لیکن ان کے علاوہ جمہور علماء اس حرمت کے مخصوص ہونے کے قائل نہیں، بلکہ متعدی وعام مانتے ہیں" (نووی شرح مسلم ۲، ۲۳)۔

مشہور حنفی محقق علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

"جو حضرات شرائط قیاس کے تحقق کے وقت وجوب قیاس کے قائل ہیں ان کا اتفاق ہے کہ یہ حکم معلول ہے، یعنی علت تلاش کر کے اس علت کو دوسرے مواقع پر کام میں لایا جائے گا، اصحاب ظواہر اور عثمان بتی اس کے منکر ہیں، اصحاب ظواہر نے منکر قیاس ہونے کی بنا پر اس سے انکار کیا ہے اور عثمان بتی کے انکار کی بنیاد یہ ہے کہ وہ جواز قیاس کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ خود اصل مقیس علیہ میں اس اصل کے معلول ہونے کی دلیل وصراحت موجود ہو، یعنی نص میں صراحت کے ساتھ اس کی علت مذکور ہو، اور وہ یہاں ہے نہیں، ان دونوں کے علاوہ فقہاء حنابلہ میں سے ابن عقیل اور حضرات تابعین میں سے قتادہ وطاؤس سے بھی انحصار منقول ہے۔

قائلین تعدی کا کہنا ہے کہ حدیث پاک میں انہیں چھ چیزوں کا ذکر خصوصیت سے اس لئے وارد ہوا ہے کہ اس وقت مسلمانوں میں عامۃً جو تجارتی معاملات ہوتے تھے وہ انہیں چھ چیزوں میں ہوتے تھے" (فتح القدیر ۵/ ۲۷۵)۔

ربا البیوع کی حرمت کی علت کیا ہے؟

اختلاف سوم: ان حضرات مجتہدین کے درمیان پیش آیا جو ربا البیوع میں حرمت کے متعدی ہونے کے قائل ہیں، یہ اختلاف اس بابت پیش آیا کہ علت حرمت کیا چیز ہے؟

شیخ محمد ابوزہرہ فرماتے ہیں:

"سونے اور چاندی کے علاوہ اور بقیہ چار چیزوں میں علت حرمت کی بابت اہم اختلاف ہے"۔

"تفسیر خازن" میں مذکور ہے:

"اکثر حضرات کا خیال ہے کہ سونے اور چاندی میں علت حرمت اور ہے اور باقی

چار میں کچھ اور جس کی بابت باہم مجتہدین کا اختلاف ہے''۔

اس اختلاف کی تفصیل میں ہم نہیں جانا چاہتے ،اس موقع پر صرف اقوال ائمہ کے ذکر کر دینے پر اکتفا کرتے ہیں۔

مالکیہ کا قول ہے کہ علت ذخیرہ اندوز ہے،یعنی جو اشیاء ذخیرہ اندوز ہو سکتی ہیں ان سب میں یہ حرمت ہوگی ،شافعیہ اور حنابلہ کا خیال ہے کہ علت ماکول ہونا ہے،یعنی یہ کہ اسے کھایا جائے ،اس لئے ہر کھانے والی چیز میں حرمت ہوگی ،اور حنفیہ کا کہنا ہے کہ یہ علت قدر وجنس میں اتحاد ہے(نووی شرح مسلم ۲؍ ۳۳،۳۴)،یعنی ناپ تول کا طریقہ ایک ہو اور جنس ایک ہو۔

کیا حرمت سود کے لئے دونے دون ہونا ضروری ہے

اختلاف چہارم: آیت "لاتأكلوا الربا أضعافا مضاعفة" کے تحت" اضعافا" کے ظاہری مفہوم کے پیش نظر پیدا ہوا جس پر تفصیلی بحث تفسیر کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

شخصی اور تجارتی سود کا فرق

اختلاف پنجم: حرمت کے شخصی اور تجارتی واجتماعی سود سے متعلق ہونے کی بابت پیدا ہوا جس کی تفصیل قریب ہی گذر چکی ہے۔

قرض ودین کا فرق

اختلاف ششم: قرض ودین کے درمیان فرق سے متعلق ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ دین پر ربا لینا حرام ہے قرض پر نہیں، یہ بحث بھی گذر چکی ہے۔

حضرات ابن عباسؓ وابن عمرؓ اور ربا الفضل

ربا الفضل کی بابت روایات

آیات قرآنیہ چونکہ اصلاً ''ربا النسیہ'' ہی سے متعلق ہیں اور احادیث زیادہ تر اسی کی مؤید ہیں، اس لئے ''ربا النسیہ'' کی حرمت پر تو جمہور امت کا اتفاق ہے کسی بھی فرد کا اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن ربا کی دوسری قسم، یعنی ربا الفضل جسے ربا البیوع اور ربا الحدیث بھی کہا گیا ہے اس کی حرمت کی بابت بعض حضرات کا اختلاف ہے، اس لئے کہ بعض صحیح وصریح احادیث اسکی حرمت کے انکار پر دلالت کرتی ہیں اور ظاہری معنی ومفہوم کے اعتبار سے آیات قرآنیہ کا ان سے کوئی تعلق نہیں سمجھ میں آتا اس کے باوجود امت کے علماء ومحققین اس کی حرمت کے قائل ہیں، صرف چند حضرات کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف کوئی اہمیت نہیں رکھتا، لیکن چونکہ اختلاف کرنے والی جماعت کے سرخیل حضرات ابن عباسؓ وابن عمرؓ ہے، اس لئے اس کو ایک گونہ اہمیت حاصل ہے۔

صحیح بخاری میں حضرت اسامہؓ سے ایک روایت مروی ہے جس کو امام بخاری نے ان الفاظ میں روایت کیا ہے:

''ابوصالح زیات نے بیان کیا ہے کہ انہوں نے حضرت ابوسعید خدری کو فرماتے ہوئے سنا کہ دینار کو دینار کے عوض اور درہم کو درہم کے عوض بیچو، میں نے عرض کیا کہ حضرت ابن عباسؓ تو یہ نہیں فرماتے، اس پر انہوں نے فرمایا: میں نے اس مسئلہ میں ان سے گفتگو کی تھی، میں نے ان سے عرض کیا کہ کیا آپ نے حضور ﷺ سے ایسا سنا ہے، جیسا آپ فرماتے ہیں، یا آپ

نے یہ بات قرآن مجید سے اخذ کی ہے؟ انہوں نے جواب میں فرمایا: میں یہ سب تو نہیں کہتا، اور حضور ﷺ کی باتوں کو تو آپ حضرات بھی مجھ سے زیادہ جانتے ہیں، لیکن یہ ضرور ہے کہ اسامہ نے مجھ سے حضور ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: کہ ''ربا صرف ادھار میں ہے'' (بخاری ا/ ۲۹۱، وعلی ہامش الفتح ۴/ ۳۱۸)۔

''مسلم'' میں بھی یہ روایت ہے (مسلم ۲/ ۲۷)، ''مشکاۃ شریف'' میں ایک طریق سے یہ الفاظ منقول ہیں:

''ہاتھوں ہاتھ جو معاملہ ہو اس میں ربا نہیں ہوتا'' (مشکوۃ مع المرقاۃ ۳/ ۳۱۰)۔

علامہ شوکانی نے اپنی مشہور کتاب ''نیل الاوطار'' میں حضرات شیخین ونسائی سے حضرت منہال کی روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے حضرت زید بن ارقمؓ اور حضرت براء بن عازبؓ (جو مشہور وکبار صحابہ میں سے ہیں) ان سے بیع صرف (سونے وچاندی کی باہمی بیع) کے متعلق دریافت کیا تو ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے سونے کو چاندی کے عوض ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے'' (نیل الاوطار ۶/ ۵۲)۔

ربا الفضل کے قائلین جواز کا نظریہ واستدلال

مذکورہ بالا روایات واحادیث کے پیش نظر ایک جماعت کا خیال ہے کہ ربا البیع وہ حرام ہے جو تاخیر وادھار پر مرتب ہو، جسے شریعت نے ''ربا النسیئہ'' کے عنوان سے ذکر کیا ہے اور جو نفع وزیادتی ہاتھوں ہاتھ حاصل ہو، جسے شریعت نے ربا الفضل کا نام دیا ہے وہ جائز ہے، لیکن یہ مذہب صرف بعض صحابہ اور ان کے بعد بعض تابعین کا رہا ہے اور تابعین کے بعد کسی سے یہ منقول نہیں ہے۔

مرقاۃ شرح مشکاۃ میں ہے علامہ اسبیجابی فرماتے ہیں:

''جو شخص ربا الفضل کی حرمت کا انکار کرے اس کی تکفیر کی بابت علماء کا اختلاف ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباس صرف ادھار معاملہ میں ربا مانتے تھے'' (مرقاۃ ۳/ ۳۱۳)۔

امام رازی فرماتے ہیں:

''حضرت ابن عباس سے صرف قسم اول یعنی ربا النسیئہ کی حرمت مروی ہے، ربا النقد کو وہ جائز قرار دیتے تھے'' (تفسیر کبیر ۲/۷۰ ۳)۔

''فتح الباری'' میں مذکور ہے:

''اس سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اختلاف ہے'' (فتح الباری ۴/۳۱۹)۔

''نیل الاوطار'' میں ہے:

''حضرت ابن عمر سے ربا الفضل کا جواز مروی ہے'' (نیل الأوطار ۶/۵۲)۔

نیز حضرات اسامہ بن زید، زید بن ارقم، سعید بن المسیب، براء بن عازب اور عروہ بن زبیر کا بھی یہی قول ''نیل الاوطار'' میں نقل کیا گیا ہے۔

امام رازی نے ان حضرات کے استدلال کی تقریر ان الفاظ میں کی ہے:

''حضرت ابن عباس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا قول: "واحل الله البيع" بیع کی اس صورت کو شامل نہیں ہے، اس لئے کہ ربا نام ہے زیادتی کا اور ہر زیادتی حرام نہیں ہے، بلکہ "وحرم الربوا" صرف اس زیادتی کے لئے ہے جو اس عقد میں حاصل ہو جسے اہل عرب ربا کہتے تھے، اور ان کا ربا ربا النسیئہ ہی ہے، حاصل یہ کہ حرم الربو مخصوص ہے اور ''احل الله البيع'' ربا الفضل کی حلت کو شامل ہے، یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ربا الفضل کی حرمت حدیث سے ثابت ہے، اس لئے کہ اس سے ظاہر قرآن کی خبر واحد سے تخصیص لازم آتی ہے'' (تفسیر کبیر ۲/۷۰ ۳)۔

صاحب ''نیل الاوطار'' نے استدلال کے طور پر سابقہ روایات، نیز حضرت ابن عباسؓ کے مختلف اقوال ذکر کئے ہیں۔

حضرت ابن عباس کا رجوع

لیکن اس اختلاف کی ساری قوت واہمیت ختم ہو جاتی ہے جب یہ حقیقت سامنے آتی

ہے کہ اس گروہ کے سرخیل حضرات ابن عباسؓ وابن عمرؓ ہر دو سے اس باب میں رجوع مروی ہے، حضرت ابن عباسؓ کے رجوع کی بابت اختلاف ضرور ہے لیکن راجح قول رجوع کا ہی ہے، ''فتح الباری'' میں مذکور ہے:

''حضرت ابن عمرؓ نے اس قول سے رجوع فرمالیا تھا اور حضرت ابن عباس کے رجوع میں اختلاف ہے'' (فتح الباری ۴ر ۳۱۹، نیل الاوطار ۶ر ۵۲)۔

صاحب ''المغنی'' نے حضرت سعید بن جبیر وغیرہ سے یہ نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباس آخر تک اسی رائے پر قائم رہے، مگر امام ترمذی اور ابن المنذر وغیرہ سب کا رجحان یہی ہے کہ انہوں نے اس سے رجوع کرلیا تھا (المغنی ۴ر ۳)۔

علامہ شوکانی نے رجوع کے قول کو اختیار فرمایا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

''حاکم نے ایک روایت ان الفاظ میں نقل کی ہے کہ جب حضرت ابن عباس کے اختلاف کی شہرت ہوئی اور حضرت ابوسعید خدری نے ان کے سامنے ربا الفضل سے متعلق اپنی مشہور روایت بیان فرمائی تو حضرت ابن عباس نے استغفار پڑھ کر اپنے پچھلے قول سے رجوع فرمالیا، اور اس کے بعد وہ ربا الفضل سے بھی شدت کے ساتھ منع فرمایا کرتے تھے''۔

نیز بحوالہ ''مسلم'' حضرت ابونضرۃ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

''میں نے حضرت ابن عباس سے بیع صرف کے متعلق پوچھا تو انہوں نے دریافت فرمایا: ''کیا ہاتھوں ہاتھ ہوتی ہے'' میں نے عرض کیا جی ہاں! اس پر انہوں نے فرمایا: ''پھر کوئی حرج نہیں' حضرت ابونضرہ نے یہ بات حضرت ابوسعید خدری سے نقل کی تو انہوں نے فرمایا کہ میں ان کو لکھوں گا کہ وہ لوگوں کو یہ فتویٰ نہ دیا کریں''

اور بحوالہ حازمی نقل فرمایا ہے:

''حضرت ابن عباس نے جب حضرت عمرؓ اور ان کے صاحبزادے ابن عمر کو ربا الفضل والی روایت بیان کرتے سنا تو اپنے قول سے رجوع فرمالیا اور اپنی غلطی پر استغفار کرتے ہوئے

فرمایا: آپ حضرات نے حضور ﷺ سے سن کر وہ باتیں یاد کر رکھی ہیں جو میں محفوظ نہ رکھ سکا"۔

حازمی کی دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں:

"حضرت ابن عباس نے فرمایا: میں یہ بات اپنی رائے سے کہا کرتا تھا، لیکن مجھ سے ابوسعید خدری نے یہ روایت بیان کی، لہذا اب میں حدیث نبوی کے مقابلہ میں اپنی رائے کو ترک کرتا ہوں" (نیل الاوطار ۶ / ۵۲)۔

امام رازی حضرت ابن عباسؓ کے اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"حضرت ابوسعید خدری کو جب حضرت ابن عباسؓ کے فتوے کا علم ہوا تو ان سے فرمایا: کہ میں نے وہ کچھ دیکھا ہے، جو آپ نے نہیں دیکھا اور حضور ﷺ سے ایسی باتیں سنی ہیں جو آپ نے نہیں سنیں، ان کے اس بیان کی بنا پر حضرت ابن عباسؓ کا رجوع نقل کیا ہے، مشہور تابعی حضرت ابن سیرین فرماتے ہیں کہ ہم لوگ ایک شخص کے گھر میں جمع تھے، اتفاق سے ہم میں حضرت ابن عباسؓ موجود تھے، انہوں نے اس مجلس میں فرمایا کہ میں بیع صرف میں زیادتی کو محض اپنی رائے سے جائز سمجھتا تھا، لیکن بعد میں مجھ کو یہ روایت پہنچی کہ حضور ﷺ نے اسے بھی حرام قرار دیا ہے، لہذا تم لوگ گواہ رہو کہ میں بھی اسے حرام کہتا ہوں اور اپنے قول اول سے اللہ کے سامنے براءت کا اظہار کرتا ہوں" (تفسیر کبیر ۲ / ۷۰ ۳)۔

مفید جواز روایات کا جواب وتوجیہات

اس موقع پر اگر منشاء اختلاف واشکال کو بیان کر دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا اس لئے کہ ہر دو جماعتوں نے جن روایتوں سے استدلال کیا ہے اپنی اپنی جگہ پر وہ سب صحیح بھی ہیں اور صریح بھی، تو کیا ان روایات میں تعارض ہے جس کی وجہ سے کسی ایک کا ترک ناگزیر ہے یا جمع کی کوئی صورت ممکن ہے؟

علامہ شوکانی نے بحوالہ "فتح الباری" ذکر کیا ہے:

"علماء کا حدیث اسامہ کی صحت پر اتفاق ہے (اور حضرت ابوسعید خدری کی روایت کی

صحت پر بھی اتفاق ہے)، البتہ ہر دو روایتوں کے درمیان جمع کی بابت اختلاف ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ حدیث اسامہ منسوخ ہے، لیکن یہ محض احتمال ہے اور محض احتمال سے تنسیخ نہیں ثابت ہوسکتا بعض دیگر حضرات کا کہنا ہے کہ مراد یہ ہے کہ اہم درجہ کا ربا اور جس پر سخت وعید وارد ہے وہ "ربا النسیئہ" ہی ہے، جیسے کہ کہا کرتے ہیں اس علاقے میں زید ہی عالم ہے، حالانکہ وہاں اور بھی علماء ہوتے ہیں، مقصود ایسے جملے سے کمال کی نفی ہوتی ہے کہ کمال علم تو صرف زید میں ہے، اصل کی نفی نہیں، پھر یہ کہ حدیث اسامہ سے ربا الفضل کی حرمت کا انکار مفہوم مخالف کی رو سے ثابت ہوتا ہے اور مفہوم پر منطوق (ظاہر الفاظ و معنی) مقدم ہے، اس لئے حضرت ابوسعید کی روایت اس مفہوم پر راجح قرار دی جائے گی کہ وہ ناطق ہے اور حضرت اسامہ کی حدیث ربا اکبر پر محمول ہوگی" (نیل الاوطار ۲؍۵۲)۔

حافظ ابن حجر نے مذکورہ بالا تفصیل کے ذکر کرنے کے بعد طبری سے حدیث اسامہ کی یہ توجیہ نقل کی ہے۔

"مختلف الاجناس (دو مخالف جنسوں کی اشیاء) کی بیع میں ربا محض نسیئہ میں پایا جاتا ہے" (جیسے گیہوں کی بیع جو کے عوض) (فتح الباری ۴؍۳۱۹)۔

علامہ شوکانی نے نقل آراء کے بعد اپنی رائے ان الفاظ میں پیش فرمائی ہے:

"جمع کی ایک صورت یہ بھی نکل سکتی ہے کہ حدیث اسامہ کا مفہوم عام قرار دیا جائے، اس لئے کہ وہ ہر چیز سے ربا الفضل کی نفی کرتی ہے، خواہ بیع ان اشیاء کی ہو جن کا ذکر روایات میں ہے یا ان کے علاوہ کی، اور یہ عام مفہوم حضرت ابوسعید خدری وغیرہ کی روایات کے منطوق یعنی ظاہر الفاظ و معنی سے خاص مان لیا جائے۔

رہ گئی حضرت ابن عباس کی وہ روایت جسے امام مسلم نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:
"ہاتھوں ہاتھ والے معاملے میں ربا نہیں ہے"۔ تو یہ ہدایت حضور ﷺ سے تو مروی نہیں کہ اس کو ربا الفضل کی نفی پر منطوق مان کر حضرت ابوسعید خدری کی روایت کے منطوق (ظاہر

الفاظ) سے متعارض قرار دیا جائے، بلکہ یہ اگر مرفوع (حضور ﷺ سے منقول) ہوتی تو حضرت ابن عباس کبھی بھی اس سے رجوع اور اس پر استغفار نہ فرماتے، نیز یہ کہ اگر مرفوع ماننے کی صورت میں یہ عام ہوگی اور اسے دوسری روایات کے منطوق (الفاظ و معانی) خاص کر دیں گے۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ربا الفضل کی حرمت والی روایات اجلہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی ہیں اور صحیح، نیز حدیث کی دوسری مشہور کتابوں میں مذکور ہیں، چنانچہ امام ترمذی حضرت ابوسعید خدری کی روایت ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: اس باب میں حضرات ابوبکر، عمر عثمان، ابوہریرہ، ہشام بن عامر، ابودرداء، براء بن عازب، زید بن ارقم، فضالہ بن عبید، ابوبکر، ابن عمر اور بلال رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایات مروی ہیں، اس لئے اگر حدیث اسامہ کا ان روایات سے من کل الوجوہ بھی تعارض مان لیا جائے اور کوئی صورت جمع و تطبیق اور ترجیح کی نہ نکلے، تو بالآخر یہ صورت اختیار کی جائے گی کہ جو قول ایک جماعت سے مروی ہے اسے فرد کے روایت کردہ قول پر ترجیح دی جائے گی'' (نیل الاوطار ۶/ ۵۲)۔

صاحب ''نیل الاوطار'' کا یہ کہنا کہ ہاتھوں ہاتھ والی روایت مرفوعاً ثابت نہیں بظاہر صحیح نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ صحیحین میں یہ روایت حضرت ابن عباس سے بحوالہ حضرت اسامہ مرفوعاً نقل کی گئی ہے، جیسا کہ آغاز بحث میں نقل بھی کیا جاچکا ہے۔

بعض حضرات تو حدیث اسامہ کو منسوخ قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ جمہور امت اس کے ظاہر پر عمل نہ کرنے پر متفق ہے اور یہ اتفاق عمل نسخ کی دلیل ہے اور بعض حضرات نے تاویل و توجیہ کو اپنایا ہے، اس ذیل میں ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حدیث غیر ربوی اشیاء (وہ اشیاء جن میں ربا نہیں جاری ہوتا) کے متعلق ہے، مثلاً: دین (کوئی بھی چیز جو دوسرے کے ذمہ ہو) کو دین کے عوض بیچنے کی صورت درپیش ہو، جیسے زید کے ذمہ عمرو کا کپڑا ہو، عمرو وہ کپڑا زید کے ہاتھ کسی معین غلام کے عوض بیچ دے، مگر یہ طے کرلے کہ غلام دیں گے، بعد میں، تو یہ معاملہ اس ادھار کی صورت پر صحیح نہیں اور نقد ہو تو صحیح ہے۔

دوسرا قول حافظ کے حوالہ سے طبری سے نقل کیا جا چکا ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ حدیث اسامہ مجمل ہے اور حضرت عبادہ بن صامت اور حضرت ابوسعید خدری کی روایت مفصل ومبین ہے اور مبین پر عمل کرنا واجب ہے اور مجمل کو اسی پر محمول کیا جائے گا، امام شافعی نے یہی جواب دیا ہے (نووی علی مسلم ۲/ ۲۷)۔

مولانا ناظر حسن صاحب دیوبندی نے اپنے رسالہ میں ہر دو روایات کے درمیان جمع وتطبیق کی مختلف صورتیں ذکر کرنے کے بعد اپنی ذاتی رائے یہ پیش کی ہے:

''بندہ کے نزدیک توجیہ وتطبیق کی صورت یہ ہے کہ مشرکین جو بیع اور ربا کے درمیان مماثلت ومشابہت کے قائل تھے ان سے حضور ﷺ نے فرمایا: اگر کوئی شخص ایک روپیہ والی مالیت کی شی دس روپے میں اول عقد میں فروخت کردے تو جائز ہے اور اگر بیچ تو ایک میں مگر تاخیر (مقابل کو دیر سے ادا کرنے کی صورت) میں زیادتی کرے تو جائز نہیں، لہٰذا تقدیر حدیث کی یوں ہوگی: "لايتحقق الربا إلافي عوض الأجل ولايتحقق فيماكان يدا بيد" (ربا تو اجل کے عوض میں ہی پایا جاتا ہے اور ہاتھوں ہاتھ معاملہ میں نہیں ہوتا)'' (کشف الغطاء عن وجہ معنی الربا، ص ۵۴، ۵۳)۔

محقق ہندی شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کی تصریحات سے بھی روایات اسامہ وغیرہ میں ''لا'' کا نفی کمال کے لئے ہونا سمجھ میں آتا ہے، اس لئے کہ انہوں نے ربا الفضل کو محمول اور ربا النسیہ کو محمول علیہ (ثانی کو اصل اور اول کو اس کی فرع) بتاتے ہوئے فرمایا ہے کہ ''ربا الفضل'' کو تغلیظاً وتشبیہا ربا کہہ دیا گیا ہے اور اس توجیہ کی بنیاد پر آپ ﷺ کے ارشاد "لاربا إلافي النسيئه'' (ربا ادھار میں ہی ہے) کے معنی بخوبی سمجھے جا سکتے ہیں (حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۹۸)۔

استثناءات

حکم ربا سے مستثنیٰ بعض صورتیں

اس مقالہ کے ذریعہ ایک اہم امر کی وضاحت مقصود ہے اور وہ یہ کہ اگر چہ سود کے بارے میں نصوص قرآن وحدیث بہت سخت ہیں اور سخت وعیدوں پر مشتمل ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق سلف وخلف میں سے کسی نے احتیاط کا دامن نہیں چھوڑا ہے اور اس کے متعلق کسی مسئلہ پر لب کشائی کرتے ہوئے دل کانپ جاتے ہیں، حتی کہ مقروض کے مال وذات سے بھی کسی طرح کے انتفاع کو بعض نے منع فرمایا ہے، مگر ربوی معاملات سے تعلق رکھنے والی چھ صورتیں اس حکم حرمت سے خارج ہیں، جیسا کہ متعدد فقہاء حنفیہ نے صراحت فرمائی ہے (درمختار مع الشامی ۴/ ۱۸۷، الدر المنتقی علی ہامش مجمع الأنہر ۲/ ۹۰، اشباہ علی الحموی ۱/ ۳۰۱)۔

اس جواز کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ چھ میں سے تین صورتوں میں ربا حقیقۃً پایا ہی نہیں جاتا، محض صورت کی رعایت میں مجازاً ربا کہہ دیا گیا ہے، اور تین میں ہے، مگر وہ بھی اس حد تک کہ اسے ''ربا حرام'' کے ضمن میں کسی طرح نہیں داخل کیا جا سکتا۔

رباء مجازی کی تین صورتیں

جن تین صورتوں کو مجازاً ربا کہہ دیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں:

اول: یہ کہ ربوی معاملہ آقا اور غلام کے درمیان ہو۔

دوم: یہ کہ شرکت معاوضہ کا معاملہ کرنے والوں کے درمیان ہو۔

سوم: یہ کہ شرکت عنان کا معاملہ کرنے والوں کے مابین ہو۔

شرکت مفاوضہ اور شرکت عنان، شرکت کی دو قسمیں ہیں، جن کی تفصیلات فقہاء نے

کتب فقہ کی ''کتاب الشرکۃ'' میں بیان فرمائی ہیں، اول سے مراد شرکت کی وہ صورت ہے جس میں شریکین باعتبار دین، مال، تصرف اور تقسیم منافع وغیرہ جملہ حالات برابر سرابر ہوں اور ثانی سے مراد وہ صورت ہے جس میں شریکین ہر اعتبار سے یکساں نہ ہوں، دونوں کے درمیان کسی اعتبار سے یا چند اعتبار کی بنیاد پر فرق ہو۔

''درمختار'' میں مذکور ہے:

''آقا اور غلام کے درمیان ربا نہیں ہے، اگرچہ غلام مدبر کیوں نہ ہو، (مدبر وہ غلام کہلاتا ہے جس سے آقا کہہ دے کہ میرے مرنے کے بعد تم آزاد ہو تو اس پر آقا کی ملکیت کمزور ہو جاتی ہے اور آقا کے لئے اس کا بیچنا جائز نہیں ہوتا) لیکن دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ غلام مکاتب نہ ہو (مکاتب وہ غلام کہلاتا ہے جس سے آقا کا یہ معاملہ ہو جائے کہ اتنی رقم بطور بدل کتابت کے ادا کر دو تو آزاد ہو جاؤ گے) دوسرے یہ کہ غلام اتنا مقروض نہ ہو کہ قرض کی رقم اس کی قیمت اور مال و متاع سب کے برابر ہو، اور اگر ایسا مقروض ہو تو ربا پایا جائے گا۔

وجہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ بیان کی ہے کہ مقروض ہونے کی وجہ سے اس کے پاس جو مال ہے وہ اس کا نہیں رہ گیا، بلکہ قرض خواہوں کا حق ہو گیا، اور صاحبینؒ یوں فرماتے ہیں کہ ملکیت تو اب بھی اسی کی ہے، البتہ قرض کی وجہ سے اب دوسروں کا حق بھی اس میں پیدا ہو گیا، یعنی قرض خواہوں کا، حاصل یہ کہ قرض کی وجہ سے غلام آقا کے لئے بمنزلہ اجنبی اور ایک عام آدمی کے درجہ میں ہو گیا، لہٰذا جیسے غلامی کا تعلق حد درجہ کمزور ہو جانے کی وجہ سے مکاتب اور اس کے آقا کے درمیان ربا پایا جاتا ہے تو اس غلام اور اس کے آقا کے مابین بھی ربا پایا جائے گا'' (درمختار و شامی ۴/۱۸۷)۔

''ہدایہ'' میں پہلی صورت، یعنی آقا اور غلام کے مابین ربا کے نہ پائے جانے کی وجہ ان الفاظ میں ذکر کی گئی ہے:

''غلام خود اور اس کا سارا مال و متاع سب کا سب آقا کی ملکیت ہوتا ہے، اس لئے

دونوں کے مابین ربا نہ ہوگا'' (ہدایہ مع الفتح ۵/ ۲۸۰)۔

دیگر کتب فقہ میں بھی یہ بحث بسط واختصار کے ساتھ مذکور ہے (فتاوی ہندیہ ۳/ ۱۳۱، البحر الرائق ۶/ ۱۴۷، فتح القدیر ۵/ ۳۰۰، مجمع الانہر ۲/ ۸۹)، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اگر غلام مقروض ہو تب بھی ربا نہ ہوگا۔

شرکاء کے درمیان ربوی معاملہ

دوسری اور تیسری صورت کے متعلق ''البحر الرائق'' میں مذکور ہے:

''مصنف (یعنی صاحب ''کنز'') نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شرکت مفاوضہ اور شرکت عنان کے شرکاء اگر کوئی معاملہ آپس میں مال شرکت سے کریں تو ربا نہ مانا جائے گا، ورنہ (یعنی اگر مال، مال شرکت نہ ہو) تو ربا ہوگا (البحر الرائق ۶/ ۱۴۷) (اس لئے کہ شرکاء کا مال سارا کا سارا مشترک ہوتا ہے اور پورے مال میں شرکاء کا حق ہوتا ہے)۔

علامہ شامی نے علت کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

''بظاہر مراد یہ ہے کہ مال شرکت سے شرکت کا معاملہ ہو (عوضین مال شرکت ہوں) اور اگر ایک جانب سے مال شرکت ہو اور دوسرا اپنا مال استعمال کرے تو ربا کا تحقق ہوگا''
(شامی ۴/ ۱۸۸)۔

کیا بینک کا سودی قرض اس صورت کے تحت داخل ہے

مولانا محمد برہان الدین صاحب سنبھلی نے اپنے ایک مقالہ میں تفصیل کے ساتھ اس جزئیہ کا ذکر فرمایا ہے، یہ مقالہ ''مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ'' کی جانب سے ۵ رمئی ۱۹۷۱ء میں منعقدہ اجلاس میں پڑھا گیا، اس اجلاس کا موضوع حکومت سے لیا جانے والا سودی قرض تھا، مولانا موصوف فرماتے ہیں:

''حکومت سے سودی قرض لینے کی گنجائش کے لئے زیلعی شارح ''کنز'' کے حسب ذیل قول کو بطور دلیل استعمال کیا جانا بھی مستبعد نہیں ہے (اس کے بعد مولانا نے زیلعی کا مذکورہ

بالا قول ذکر کیا ہے جسے ہم صاحب ''بحر'' سے نقل کر چکے ہیں____)۔

اس قول سے استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ حکومت کے خزانہ میں جمع شدہ رقم گویا سب کی ملکیت ہے اس طرح اس میں سب لوگ شریک ہیں، دریں صورت حکومت سے سودی لین دین کا کاروبار کرنا دو شریکوں کے درمیان معاملہ کرنے کے برابر ہوگا۔''

آگے چل کر مولانا نے اس استدلال کا جواب ان الفاظ میں دیا ہے:

''لیکن یہ مغالطہ ہے، اس لئے کہ مال شرکت کے ذریعہ مشترک رأس المال میں کمی بیشی کرنا اگر چہ وہ ایک شریک کی طرف منسوب ہے دراصل کمی بیشی ہے ہی نہیں، اسی طرح شرکت کے مال کو اضافہ کے ساتھ واپس کرنا گویا ایک جیب سے نکال کر دوسرے جیب میں رکھنے کے برابر ہے'' (تعمیر حیات ۲۵ مئی ۱۹۷۱ء)۔

دارالحرب کی مستثنیٰ صورتیں

رہیں باقی تین صورتیں تو ان کا تعلق دارالحرب سے ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

اوّل: حربی کافر اور مسلم مستامن کے درمیان ، دوم: مسلم مستامن اور حربی مسلم کے درمیان ۔(حربی مسلم وہ مسلم کہلاتا ہے جو دارالحرب میں اسلام لے آئے اور ہجرت نہ کرے)، سوم: دو حربی مسلمانوں کے درمیان۔

حاصل یہ کہ ان تینوں صورتوں کا تعلق دارالحرب میں سود کے لین دین کے جواز وعدم جواز سے ہے، اور چونکہ فقہاء نے اس موضوع پر تفصیل سے کلام کیا ہے، اور بقول مولانا سنبھلی صاحب: ''ہندوستان میں سودی قرض کے جواز کو دارالحرب کے مسئلہ کی آڑ لیکر بھی حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے'' (تعمیر حیات ۲۵ رمئی ۱۹۷۱ء، ص ۱۱)۔

اس لئے اس پہلو پر تفصیل سے بحث کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

دارالحرب

دارالحرب و دارالاسلام سے متعلق علامہ کشمیری کی تحقیق

دارالحرب میں مسلمانوں کے لئے سود کے لین دین کے جواز وعدم جواز پر گفتگو سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قارئین کے لئے دارالحرب کی شرعی واصطلاحی حقیقت کو واضح کیا جائے، فقہاء نے اپنی کتابوں میں بسط واختصار کے ساتھ اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے، ماضی قریب کے علماء ومحققین میں سے دیوبند کے مایۂ ناز محدّث ومحقق حضرت مولانا سید محمد انور شاہ کشمیری نے اپنے ایک مختصر سے رسالے میں اس کی حقیقت پورے طور پر واضح فرمائی ہے، یہ رسالہ ''ہندوستان اور دارالحرب'' کے عنوان سے موسوم ہے اور ''امارت شرعیہ بہار'' نے اسے فوٹو آفسٹ پر خود حضرت موصوف کی تحریر میں شائع کیا ہے، رسالہ میں ابتداء تو یہ بحث فرمائی گئی ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب کا شرعی مصداق کیا ہے اور اخیر میں ہندوستان کی حیثیت کو واضح فرمایا گیا ہے، ہمارا موضوع بحث شق اول ہے، اس شق پر حضرت شاہ صاحب کی تحقیقات کا خلاصہ یہ ہے کہ:

مدار غلبہ پر ہے

کسی علاقہ اور ملک کے دارالاسلام یا دارالحرب ہونے کا مدار غلبہ پر ہے جس فریق کو غلبہ ہوگا اسی کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا، یعنی (۱) اگر کوئی علاقہ ابتداء آمد اسلام سے مسلمانوں کے زیر تسلط ہے تو وہ دارالاسلام ہے اور اگر کفار کے زیر اقتدار ہے تو دارالحرب ہے (۲) پھر اگر دارالحرب پر مسلمانوں کا قبضہ ہو جائے تو وہ دارالاسلام ہو جائے گا، قبضہ سے مراد محض مسلمانوں کا

وہاں رہنا اور اپنی عبادت کا انجام دینا نہیں، بلکہ ملک کی باگ وڈور پر قابض ہونا اور اقتدار میں شریک ہونا مراد ہے۔

اسی طرح اگر دارالاسلام پر پورے طور پر کافروں کا قبضہ ہو جائے تو وہ دارالحرب قرار دیا جائے گا، اس قبضہ کی صورت یہ ہے کہ سارا ملک یا ارباب اقتدار مرتد ہو جائیں۔ یا وہاں کے اکثر باشندے کافر ہوں اور وہ دارالخلافت سے اپنی حکومت کے لئے صلح کر لیں۔ اس کی تیسری صورت یہ ہے کہ کافر جنگ کر کے اس پر قبضہ کر لیں خواہ اسی ملک کے ہوں یا دوسرے ملک کے۔

اور اگر دونوں فریق حکومت کرتے ہوں اس معنی میں کہ مسلمانوں کو بھی غلبہ حاصل ہو اگرچہ بعض وجوہ سے ہو تو حدیث "الإسلام يعلو ولا يعلى" (اسلام بلند ہی ہوتا ہے اس پر کوئی چیز بلند نہیں ہوتی) کے پیش نظر اسے دارالاسلام ہی قرار دیں گے۔

دارالاسلام دارالحرب کب بنتا ہے

بہرحال یہ کل تین صورتیں ہیں، لیکن دوسری صورت کی شق ثانی یعنی دارالاسلام ہونے کے بعد دارالحرب ہو جانے کی بابت امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے۔ امام صاحب اس کے لئے تین شرطوں کا اور صاحبین صرف ایک شرط کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے اور حضرت شاہ صاحب نے بھی سیر حاصل بحث فرمائی ہے تفصیل آئندہ آنے والی ہے۔

امام صاحب کی تین شرطیں

امام صاحب نے جن تین شرطوں کا اعتبار کیا ہے وہ حسب ذیل ہیں: اوّل- احکام شرک کا جاری ہونا، دوم- کسی جانب دوسرے دارالاسلام سے متصل نہ رہنا، سوم- دارالاسلام کے زمانے کے امان کا باقی نہ رہنا، اور صاحبین کی شرط کو صاحب "فتاوی عمادیہ" نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

صاحبین کی شرط

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کفار جب احکام شرک کو دارالاسلام میں جاری کرنے لگ جائیں تو وہ دارالحرب ہو جائے گا' خواہ دارالحرب سے متصل ہو یا نہ ہو اور وہاں رہنے والے مسلمان اور کافر ذمی (جو مسلمانوں کی حکومت میں امان لیکر رہ رہے تھے اور وہیں کے باشندے تھے) سابق امان کی بنیاد پر مامون نہ رہ جائیں" (مسئلہ ربا/۶)۔

حاصل شروط علماء ثلاثہ

یہ مختصر تفصیل امام صاحب اور صاحبین کے مسلک کی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک شرط پر ائمہ ثلاثہ متفق ہیں، یہ بات الگ ہے کہ امام صاحب اس کے علاوہ مزید دو کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین اسی ایک کو مدار بناتے ہیں وہ متفق علیہ شرط ہے دارالاسلام میں احکام شرک کا جاری کرنا۔

متفق علیہ شرط کی تشریح میں اختلاف

اس متفق علیہ شرط کی توضیح وتفسیر میں علماء کرام کا اختلاف ہو گیا اور ان کی دو جماعتیں بن گئیں، اس بنیاد پر کہ اجراء احکام سے محض احکام وآثار کا وجود وظہور مراد ہے یا یہ کہ غلبہ اقتدار، ایک جماعت نے شق اول کو اور دوسری نے شق ثانی کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ عبدالعلیم صاحب نے اپنی کتاب "دارالاسلام اور دارالحرب" میں تفصیل سے بحث کی ہے، ہر دو جماعت نے اپنے مدعا کے ثبوت کے لئے مختلف کتب کی نصوص سے استدلال کیا ہے۔

اظہار احکام سے مذہبی آزادی مراد ہے

کسی زمانہ میں حیدر آباد سے ایک رسالہ "مسئلہ ربوا" کے نام سے شائع ہوا تھا جو دراصل وہاں کے دو علماء کرام کی تحریرات وتحقیقات کا مجموعہ تھا، اس رسالہ میں شق اول پر ہی بحث کی گئی تھی، یعنی یہ کہ اظہار احکام سے محض آثار کا وجود وظہور مراد ہے، غلبہ نہیں، یا یوں کہہ لیجئے کہ

مذہبی آزادی مراد ہے اور دلیل میں متون وشروح کی انہیں عبارات کا ذکر کیا گیا ہے کہ جن میں مطلقاً احکام کا ذکر ہے غلبہ کی کوئی قید نہیں لگائی گئی ہے، اس فریق کی تائید ان عبارات سی بھی ہوتی ہے جن میں صراحتہً غلبہ کی نفی یا محض آثار کے وجود کا ذکر ہے (دارالاسلام اوردارالحرب ۴۸)۔

محیط سرخسی کی ایک عبارت

''مسئلہ ربوا'' میں امام صاحب کے مسلک کی توضیح وتقریر میں ''محیط السرخسی'' کا ایک طویل اقتباس مذکور ہے جس کا ایک حصہ پیش خدمت ہے:

''امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کسی بھی ملک کو اس وقت تک دارالاسلام ہی کہا جائے گا جب تک کہ آثار اسلام میں ایک بھی اثر باقی رہے، اس لئے کہ دارالاسلام ہونے کی وجہ سے جو امان اور جان ومال کی حفاظت وہاں رہنے والوں کو حاصل ہوئی تھی وہ اب بھی باقی ہے...... اس کو اس بات سے سمجھو کہ زوجین اگر مسلم ہوں تو ان کے بچے کو مسلمان قرار دیا جائے گا، اب اگر وہ مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جائیں تو بچہ مسلمان ہی برقرار رہے گا، اسلام کے اثر، یعنی دارالاسلام میں باقی رہنے کی وجہ سے، بالکل یہی حال اس مسئلہ کا ہے'' (مسئلہ ربوا ر ۷)۔

فتاوی بزازیہ کی ایک عبارت

ان حضرات کی ایک قوی دلیل ''فتاوی بزازیہ'' میں ذکر کردہ ایک واقعہ ہے جو بحوالہ قاضی خاں اس میں منقول ہے:

''ہم نے (فقہاء دیار نے) بالاتفاق یہ فیصلہ کیا ہے کہ یہ علاقے تاتاریوں کے قبضے سے پہلے دارالاسلام تھے اور تاتاریوں کے قبضہ کے بعد چونکہ علی الاعلان اذان، جمعہ نماز باجماعت وغیرہ کے احکام نیز شرع کے مطابق فیصلے اور افتاء ودرس وتدریس وغیرہ امور دینیہ برابر شائع وذائع ہیں اوران کی بابت تاتاری حکام وسلاطین کی جانب سے کوئی نکیر نہیں پائی جاتی، اس لئے ان علاقوں کو دار الحرب قرار دینے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی'' (بزازیہ علی الہندیہ ۶ ر ۲۹۹)۔

مفتی سعد اللہ صاحب کا فتوی

''رسالہ مسئلہ ربوا'' میں مشہور مفتی محمد سعد اللہ صاحب رامپوری کا ایک فتوی بایں الفاظ مذکور ہے:

''فصول عمادی میں مذکور ہے کہ اسلام کے احکام کا کچھ حصہ بھی باقی رہ جائے تو دارالاسلام دارالحرب نہیں قرار پائے گا اگر چہ اسلام کا غلبہ ختم ہو چکا ہو، اور اسبیجابی نے اپنی ''مبسوط'' میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام کو دارالاسلام ہی کہا جائے گا اور اس کے لئے یہ حکم، ایک حکم کے بھی باقی رہنے سے برقرار رہے گا اور وہ دارالحرب اس وقت کہلائے گا جبکہ دارالاسلام کے سارے قرائن وآثار مٹ جائیں، رہا دارالحرب کا دارالاسلام ہونا تو اس کا تحقق دارالحرب کے بعض قرائن کے زائل ہو جانے کی وجہ سے ہی ہو جائے گا اور وہ قرینہ یہ ہے کہ اس میں اسلام کے احکام جاری ہو جائیں۔

سید امام ناصر الدین نے اپنی کتاب ''الملتقط'' میں ذکر کیا ہے، چونکہ دارالاسلام محض اسلام کے اجراء و اظہار کی وجہ سے دارالاسلام بنا ہے اس لئے جب تک کچھ بھی اسلام کے آثار ومتعلقات اس میں باقی رہیں گے، اسلام کا ہی پہلو غالب رہے گا، اور رکھا جائے گا، کذا فی الفصول العمادیہ، وحاشیۃ الطحطاوی والفصول الشروشنیہ، الخ ماذکرفی فتواہ'' (مسئلہ ربوا ر ۱۵، ۱۴)۔

مختصر یہ کہ بعض حضرات نے اظہار احکام کا مطلب صرف اس قدر سمجھ لیا ہے کہ احکام اسلام علی الاعلان ادا کئے جاتے ہوں اور استدلال گزشتہ تمام عبارات اور ان سے ملتی جلتی تحقیقات سے کیا ہے۔

مولانا اکبر آبادی

کسی زمانہ میں مشہور صاحب قلم عالم مولانا سعید احمد صاحب اکبر آبادی نے انہیں جیسے آثار ونقول کا سہارا لیکر ہندوستان کو دارالاسلام ثابت کرنے کی کوشش کی تھی، مولوی عبدالعلیم صاحب نے اپنے رسالہ میں اس مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کا ایک اقتباس پیش کیا ہے

جس میں یہ ٹکڑا بھی شامل ہے:

"احکام شرک کا ظہور اسلامی حکومت کے ماتحت دارالاسلام میں بھی ہوسکتا ہے اور ہوتا رہا ہے تو احکام شرک کا مطلقاً اظہار دارالحرب ہونے کی بنیاد کیوں کر قرار پاسکتا ہے، اس بنا پر لامحالہ یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ اظہار احکام شرک سے مراد صاحبین کے نزدیک اہل شرک کا قہر وغلبہ ہے اور ایسا استیلاء واستبداد ہے کہ مسلمانوں کو اسلامی شعائر پر قائم رہنے اور مذہب کی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی آزادی نہ رہے اور وہ اس معاملہ میں مقہور ومغلوب ہو جائیں" (برہان اگست ۱۹۶۶ء ص ۶۷، دارالاسلام اور دارالحرب ر ۴۰)۔

دارالاسلام کے دارالحرب بننے کی بابت دو اختلاف ہیں

بہرحال دارالاسلام کے دارالحرب بن جانے سے متعلق دو اختلافات ہیں، اول: امام صاحب اور صاحبین کی شرائط سے متعلق، دوم: بعد کے علماء کا متفق علیہ شرط اجراء واظہار احکام کی تفسیر وتشریح میں۔

علماء ثلاثہ کا اختلاف محض لفظی ہے

جہاں تک اختلاف اول کا معاملہ ہے تو درحقیقت وہ محض لفظی اختلاف ہے، امام صاحب نے مزید دو شرطیں جو رکھی ہیں ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ کفار کا غلبہ پورے طور پر ظاہر وثابت ہو جائے، ورنہ مرجع ومراد سب کی ایک ہی ہے، پورے طور پر کفار کا غلبہ وشوکت وجود میں آجانے پر یہ دونوں شرطیں لامحالہ وجود میں آجائیں گی، چنانچہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی تحریر فرماتے ہیں:

"امام صاحب نے اظہار احکام شرک – جو ان میں اور صاحبین میں مشترک ہے، اس کے علاوہ باقی جو شرطیں اور مقرر کی ہیں وہ درحقیقت استیلاء یا قہر وغلبہ اہل شرک کی علامتیں ہیں، نہ کہ مستقل کوئی جداگانہ چیزیں، اس تجزیہ کے بعد یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ امام صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے وہ دراصل اسی چیز کی توضیح وتشریح ہے جسے صاحبین نے ایک جملہ میں بیان

کر دیا ہے" (برہان اگست ۱۹۶۶ء، ص ۷۶)۔

صاحب "دارالاسلام اور دارالحرب" ان شروط کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"جس صورت حال سے متعلق یہ اختلاف ہے اس میں حالات بدلتے رہتے ہیں اور کسی حالت کو قرار نہیں ہوتا، اگر ایک علاقہ پر صبح کو مسلمانوں کا قبضہ ہے تو عین ممکن ہے کہ شام کو فریق ثانی کا تسلط ہو جائے، امام صاحب کی شرطوں کی غرض یہ ہے کہ ایسی غیر اطمینان حالت میں ہر علاقہ پر اسی کا سابق حکم ہی لگے گا، وقتی اور عارضی قبضہ اور تسلط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا"
(دارالاسلام اور دارالحرب ر ۴۴)۔

سرخسی کا بیان

اس کے بعد موصوف نے علامہ سرخسی کے اس بیان کی تلخیص پیش فرمائی ہے جو انہوں نے امام صاحب کی ذکر کردہ دو شرطوں کی توضیح میں سپرد قلم فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

"امام صاحب موصوف نے پوری قوت اور غلبہ کا اعتبار کیا ہے اور یہ چیزیں ان تین شرطوں سے حاصل ہونگی، کیونکہ وہ علاقہ اگر کسی دارالحرب سے متصل نہیں ہے تو گویا وہ ہر جانب سے مسلمانوں کے احاطۂ قدرت میں ہے، اسی طرح اگر کسی مسلمان اور ذمی کو سابق بنیاد اور علت پر امن حاصل ہے تو یہ کفار کے عدم قہر کی دلیل ہوگی" (حوالہ سابق ر ۴۵)۔

صاحب بدائع الصنائع

صاحب "بدائع" کے قول سے بھی اسی تشریح وتوضیح کی تائید ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں:

"(دارالاسلام پر دارالحرب کا حکم جاری ہونے کے لئے احکام شرک کے اظہار و اجراء کی شرط ہے)، لیکن احکام شرک کا اظہار اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں، یعنی دوسرے دارالحرب سے اتصال اور سابق امان کا ختم ہو جانا، اس لئے کہ احکام بغیر ان کی قوت وشوکت کے ظاہر نہیں ہوں گے اور جب تک یہ دونوں چیزیں نہ پائی جائیں غلبہ

وشوکت کمال کو نہیں پہنچے گا" (بدائع الصنائع ۷/۱۳۱)۔

امام صاحب کا قول احتیاط پر مبنی ہے

یہ تو تطبیق کی صورت تھی اور ان حضرات کے اقوال وشرائط کے درمیان تطبیق نہ دی جائے تو امام صاحب کے قول وشرائط کے حق میں یہ توجیہ بیجا نہ ہوگی کہ یہ رائے احتیاط پر مبنی ہے، اس لئے کہ دار الحرب کے ساتھ بعض ایسے احکام کا تعلق ہے جو احتیاط کے مقتضی ہیں، بالخصوص امام صاحب کا قول حلت سود سے متعلق جو اس وقت ہمارا موضوع بحث وتحقیق ہے، چنانچہ اکابر علماء دیو بند کے مربی وسرپرست حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی فرماتے ہیں:

"امام صاحب اور صاحبین کا اس میں اتفاق ہے کہ دار الاسلام جب مغلوب کفار ہوجائے گا تو دار الحرب ہوجائے گا، مگر خلاف اس میں ہے کہ مغلوب ہونے کو کس قدر قبضہ کافی ہے..... امام صاحب نے دو قید احتیاطاً زائد کی ہیں کہ غلبہ کا تمام ہونا ان پر موقوف ہے" (تحذیر الاخوان/۱۵)۔

دوسرا اختلاف

جہاں تک دوسرے اختلاف اور حدیث "الاسلام یعلو ولا یعلی" کا سوال ہے تو ہم عرض کریں گے کہ ماضی میں ہندوستان کے دار الحرب ہونے کی بابت جن علماء واکابر نے فتاوی دیئے ہیں ان کی وسعت علم کے پیش نظر بظاہر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان نصوص فقہیہ اور اس روایت پر ان کی نظر نہ ہوگی، تھی اور یقیناً تھی مگر اس سب حضرات نے ان سب کے ساتھ دوسری نصوص اور عقلی دلائل وتوجیہات کو بھی سامنے رکھا۔

حقیقت یہ ہے کہ ایک شخص اپنے خاندان اور حسب ونسب، بلکہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے کتنا ہی معزز ہو اگر کوئی دوسرا شخص اس پر غلبہ پاکر اسے بالکل مقہور ومجبور کردے تو محض اس خیال سے کہ اسے فلاں فلاں شرف حاصل رہے ہیں اس کے مغلوب ہونے کا حکم لگانے سے گریز نہیں کیا جاسکتا... یہ ضرور ہے کہ حتی الامکان اس کے شرف ذاتی کا [illegible]

ارشادنبوی: "**الاسلام یعلو ولا یعلی** "کا اعتبار اس حد تک ہوگا جس حد تک معاملہ حدودِ عقل ونقل سے تجاوز نہ کرے، لہٰذا اگر کسی بھی درجہ اور کسی بھی حیثیت سے مسلمانوں کا غلبہ باقی ہو تو یہی کوشش کی جائے گی کہ اسلام کے غلبہ کا اعتبار کیا جائے اور اس علاقہ کو دارالاسلام قرار دیا جائے، مگر جب اسلام اور مسلمان دونوں بایں معنی مغلوب ومقہور ہو جائیں کہ اسلام اپنے احکام کے بقا واظہار کے لئے اور مسلمان اپنی ہر سانس اور ہر قدم پر اپنے دین کا کوئی بھی فریضہ انجام دینے کے لئے موجودہ حکومت کے مرہون منت ہوں کہ حکومت کی اجازت ہو تو اس فریضہ کو پورا کر سکیں، ورنہ انکی مجال نہ ہو تو یہ حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے؟

کافروں کے تسلط کے باوجود مسلم ملک دارالحرب کب ہوگا

"فتاوی بزازیہ" کی عبارت سے استدلال تو کیا جاتا ہے، مگر اس میں ذکر کردہ تفصیلات کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا کہ ان ممالک میں جہاں شعائر اسلام کی ادائیگی باقی وجاری تھی مسلمانوں کے معاملات کے فیصلے کے لئے مسلمان حاکم وقاضی بھی موجود تھے جو اپنے فیصلوں میں اپنی حکومت اور اس کے مذہب کے قوانین کے پابند نہ تھے، بلکہ احکام شرع کو ہی نافذ کرتے تھے اس قسم کی صورت حال کے متعلق کتب فقہ میں صراحت ہے:

"اگر مسلمان بادشاہ کسی غیر مسلم حاکم وحکومت کے سامنے سرنگوں ہو جائے، مگر اپنے ملک وعلاقے میں وہ شریعت اسلامیہ کے ہی احکام جاری ونافذ کرتا رہے تو اس کی یہ اطاعت محض دھوکہ دہی یا مصالحت پر محمول ہوگی اور اس کا علاقہ وملک "دارالاسلام" ہی قرار پائے گا" (اعلاء السنن ۱۲/ ۳۶۵)۔

مولانا انوار اللہ صاحب (معین المہام امور مذہبی ریاست حیدر آباد دکن) نے اپنے مضمون میں بحوالہ "جامع الفصولین" اور مولانا ظفر احمد صاحب تھانویؒ نے اپنی کتاب "اعلاء السنن" میں بحوالہ "فتاوی غیاثیہ" (اعلاء السنن ۱۲/ ۳۶۵)، اور علامہ شامی نے اپنے حواشی (شامی ۱/ ۵۴۰، ۵۴۱) میں بحوالہ "معراج الدرایہ" جو عبارت نقل کی ہے وہ مذکورہ بالا صراحت کی

تائید کرتی ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

''معراج الدرایہ'' میں ''مبسوط'' سے نقل کیا ہے کہ مسلمانوں کے جو ملک کافروں کے ماتحت ہیں وہ دارالحرب نہیں ہیں، دارالاسلام ہی ہیں، اس لئے کہ انہوں نے ان میں کفر کے احکام کا اعلان نہیں کیا ہے، بلکہ قاضی و حکام مسلمان ہیں جو کسی ضرورت کی بنا پر یا بغیر ضرورت ان کی اطاعت کرتے ہیں (مگر احکام اپنے نافذ کرتے ہیں) اور علماء اسلام کی طرف رجوع کرتے ہیں، جیسا کہ ''فتاوی غیاثیہ'' میں صراحت ہے''۔

آگے مذکورہ بالا تفصیل کی بنیاد پر کہتے ہیں:

''اگر کسی شہر میں ان کی جانب سے حاکم متعین ہو تو خلیفۃ المسلمین کے مقرر کردہ حاکم کی طرح اس کیلئے جمعہ وعیدین کا قائم کرنا نیز حدود کا جاری کرنا اور علاقائی قاضیوں کا تقرر یہ ساری امور جائز ہوں گے اس لئے کہ ایسے ممالک پر مسلمانوں کا قبضہ وتسلط برابر باقی رہتا ہے'' (شامی ۱/۵۴۰)۔

یہ عبارت کتنی صراحت کے ساتھ بتارہی ہے کہ کافروں کے تسلط واقتدار کے باوجود جن مسلم ممالک کو دارالاسلام قرار دیا گیا تو اس کی وجہ محض یہ تھی کہ ان پر کفار کا تسلط صرف اقتدار اعلی کی حد تک تھا، احکام ان میں اسلام کے جاری ونافذ تھے، ان کے معاملات کو حل کرنے کے لئے حاکم وقاضی مسلمان اور اسلام وتعلیمات اسلام کے عین مطابق فیصلہ کرنے والے تھے، بلکہ مسلمانوں کا اقتدار اس حد تک باقی رہتا تھا کہ خراج کی وصولی، نیز علاقائی قاضیوں اور حکام کا تقرر اسی مسلم والی کے ہاتھوں میں ہوتا تھا جسے کفار اپنی جانب سے ان علاقوں کا نگہبان ونگراں بنادیا کرتے تھے، رہ گئی یہ بات کہ مسلمان اس حد تک احکام شرع کے اجراء ونفاذ اور اپنے غلبہ اور اقتدار کے باوجود کفار کے سامنے کیوں سرنگوں تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اپنی بعض اندرونی کمزوریوں یا ملکی مصالح کے تحت محض ان کو دھوکہ میں رکھنے یا صلح کے خیال سے ایسا کررکھا تھا، حقیقۃً ان کے مطیع وفرمانبردار نہیں بن گئے تھے۔

محض مذہبی آزادی کافی نہیں ہے

لہذا محض ان احکام پر عمل کی وجہ سے جن کا تعلق عبادات سے ہے اور ملکی نظم وسیاست سے ان کا تعلق نہیں ہے، کسی علاقے کو دارالاسلام قرار دینا فقہاء ومحققین کے منشاء کے خلاف ہے، عبدالعلیم صاحب فرماتے ہیں: ''جن عبادات میں دارالحرب کے ہونے کے لئے احکام اسلام کے نفاذ اور جمعہ وعیدین وغیرہ کا ذکر ہے، ان سے یہ استدلال کہ اعتبار اسی قسم کے احکام کا ہے صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ چیزیں بطور مثال مذکور ہیں اور مراد یہ ہے کہ مسلمانوں کا وہاں قبضہ ہو جانے کے بعد حاکم مسلم وہاں احکام اسلام کا اجراء کرے، مثلاً جمعہ وعیدین وغیرہ، نہ کہ محض ان چیزوں کی ادائیگی مراد ہے (دارالاسلام اور دارالحرب/۲۹)، بہر حال محض انہیں احکام کی ادائیگی پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

مسلمان تو ہر جگہ احکام کا پابند ہے

اس لئے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی رہیں اپنے دین کو مذہب کی پابندی کے پیش نظر انہیں مختلف اعمال کرنے ہی پڑتے ہیں، یا تو اس لئے کہ وہ ان کے ذمہ فرض ہوتے ہیں نہ کرنے پر گناہ ہوگا اور یا پھر اپنی اجتماعیت کو برقرار رکھنے اور بے دینی کی راہ پر پڑنے سے بچنے کی غرض سے، چنانچہ فقہاء کرام نے فرمایا ہے:

''اگر والیان ملک کافر ہوں تو بھی مسلمانوں کیلئے جمعہ اور عیدین کی نمازوں کی انجام دہی جائز ہے'' (شامی ار۵۴۱) (حالانکہ ان کی صحت کے لئے فقہاء نے امام وسلطان یا ان کے نائب کی شرط بیان کی ہے، اس لئے کہ اجتماعیت بغیر ایسی شخصیت کے جس کو سب مانتے ہوں ممکن نہیں اور امام وسلطان اور ان کے نائب اجتماعیت کی بنیاد ومدار ہوتے ہیں، حتی کہ جمعہ وعیدین کے حق میں امام مسجد اور امام محلّہ کو امامت کا ذمہ دار ہونے کی وجہ سے امام المسلمین وسلطان کے درجہ میں مان لیا گیا ہے'' (امداد الفتاوی ار۶۳۰، شامی ار۵۴۰)۔

محض جمعہ وعیدین پر بس نہیں، بلکہ لکھا ہے کہ:

''اگر مسلمان خود سے کسی کو اپنا قاضی تجویز کرلیں تو وہ قاضی شرعی بن جائے گا''، بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہاں تک صراحت ہے:

''مسلمانوں کے ذمہ لازم ہے کہ وہ اپنے لئے کوئی مسلمان حاکم تجویز کریں'' (شامی ۱؍۵۴۱)۔

شاہ عبدالعزیز دہلوی، علامہ انور شاہ صاحب نے اپنی تحریر میں محض آثار، یعنی عبادات کے قبیل کے بعض احکام کی بنیاد پر فیصلہ اور دارالاسلام کا حکم باقی رکھنے کی سخت مخالفت کی ہے اور فرمایا ہے کہ اگر محض اسی قدر کافی ہوتا تو دنیا کا کوئی ملک دارالاسلام بننے سے رہ نہ جاتا، اس لئے کہ شاید ہی کوئی ملک ہو جہاں مسلمان نہ پہنچے ہوں اور پھر انہوں نے اپنے دین کے انفرادی واجتماعی اعمال کو وہاں انجام نہ دیا ہو، لیکن کسی نے بھی ان ملکوں کے متعلق یہ حکم نہ لگایا کہ وہ دارالاسلام بن گئے، بلکہ سب نے غلبہ کا اعتبار کیا ہے اور اسی پر مدار رکھا ہے، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب وغیرہ نے بھی اس صراحت کو اختیار فرمایا ہے چنانچہ شاہ صاحب فرماتے ہیں:

''احکام کفر کے جاری کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ملکی رعایا کے انتظام، خراج وعشر وغیرہ کی تحصیل، تجارت وسیاست، چوری، ڈکیتی، باہمی مقدمات کے فیصلوں نیز جرائم کی جزاو سزا میں کفار پورے طور پر حاکم ہوں'' (فتاویٰ عزیزیہ ۱؍۱۷)۔

حضرت مولانا گنگوہیؒ

حضرت مولانا گنگوہیؒ فرماتے ہیں: ''کفار اپنا حکم علی الاشتہار جاری کردیں کوئی خدشہ ان کو اور کوئی مانع نہ رہے تو مغلوب ہوجائے گا اور قیاس بھی اسی کو چاہتا ہے کہ غلبہ اسی کا نام ہے کہ اپنا حکم جاری کردیں تو کوئی مانع نہ رہے (تحذیر الاخوان ۱۶، ۱۵)۔

کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں:

''رہا یہ امر کہ بعد دارالحرب ہونے کے مسلمانوں کو اپنے احکام جاری کرنے پر جو (غیر مسلم) حکام دارو گیر نہیں کرتے وہ دوسرا امر ہے تنوع عبارات فقہاء کو دیکھ کر اور اصل مطلب

کو نہ سمجھنے سے شبہ ہوتا ہے اور بعد فہم مطلب اہل مذہب کے امر واضح ہے" (ملفوظات اشرفیہ ۷/ ۱۳)۔

حضرت مولانا تھانویؒ

حضرت تھانوی ایک موقع پر دارالحرب کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"شرعی اصطلاح میں دارالحرب کی تعریف یہ ہے کہ جہاں پورا تسلط غیر مسلموں کا ہو، تعریف تو یہی ہے آگے جو کچھ فقہاء نے لکھا ہے وہ امارات ہیں" (یعنی علامات ہیں جن پر مدار حکم نہیں ہوتا اور جو زمانہ کے بدلنے سے بدل سکتی ہیں اور بدلتی ہیں)۔

حضرت علامہ کشمیریؒ

ذکر کیا جا چکا ہے کہ علامہ کشمیری نے محض آثار عبادات کو بنیاد بنانے کی سخت مخالفت کی ہے، "معارف السنن" جو کہ ان کے علوم ومعارف اور تحقیقات کا بہترین مجموعہ ہے، اس میں ہے:

دارالحرب کی بابت اصطلاح یہ نہیں ہے کہ دارالحرب وہ ملک ہے جس میں مسلمانوں کو عبادات کی انجام دہی سے روکا جائے، جیسا کہ بعض کا خیال ہے، ہماری کتابوں میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے اور جن ملکوں میں مسلمان (کافروں کے اقتدار اعلی کے باوجود) مسلمان قاضیوں کو متعین کریں اور اپنے معاملات کا شرعی اصول کے مطابق فیصلہ لینے وکرانے پر قادر ہوں وہ دارالاسلام ہیں" (معارف السنن ۵/ ۲۱۹)۔

الکافی وجامع الرموز

مزید چند محققین فقہاء کی عبارات ملاحظہ ہوں:

"الکافی" جو کہ امام محمد کی بنیادی کتابوں کا خلاصہ ومجموعہ ہے اور اس اعتبار سے فقہ حنفی کی نہایت معتمد کتاب ہے اس میں ہے:

" دارالاسلام سے مراد وہ ملک ہوتا ہے جس میں امام المسلمین کا حکم چلتا ہو اور وہ اس کے زیر اقتدار ہو" (دارالاسلام اور دارالحرب/ ۲۵)۔

شاہ عبدالعزیز صاحب نے اس عبارت کو بھی اپنے موقف کے سلسلہ میں سند بنایا ہے (فتاوی عزیزیہ ر۱۷)۔

فقہ حنفی کی ایک دوسری مشہور کتاب "جامع الرموز" میں ہے:

"دارالاسلام وہ ملک ہے جس میں امام المسلمین کا حکم چلتا ہو اور مسلمان اس میں مامون ہوں اور دارالحرب وہ ملک ہے جس میں مسلمان کافروں سے خوف محسوس کرتے ہوں"۔

مذکورہ بالا عبارات میں دارالحرب یا دارالاسلام کی حقیقت بیان کی گئی ہے اس میں عام احکام، یعنی عبادات کی ادائیگی کا کوئی ذکر نہیں ہے، بلکہ سارا مدار غلبہ واقتدار پر رکھا گیا ہے، جس کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ محض بعض احکام وآثار کا بقاء یا جاری رہنا کافی نہیں ہے۔

تعریف دارالحرب از مفتی محمود صاحب

غالباً انہیں صراحتوں کے پیش نظر استاذی مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی نے اپنے ایک فتوی میں دارالحرب کی تعریف ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے: "**البلاد التی زمام حکومتها بید الکفرة فهی دار الحرب**" (جن ملکوں کے نظم ونسق کی باگ وڈور کفار کے ہاتھ میں ہو وہ دارالحرب ہیں)۔

سابق امان کے ختم ہونے کا کیا مطلب ہے

اس بحث میں تو بعض حضرات سے امام صاحب کی ذکر کردہ باقی دو شرطوں کی تشریح وتوضیح کی بابت بھی تسامح ہوا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ دوسری شرط کہ:

کوئی مسلمان یا ذمی اس ملک میں مامون نہ رہ جائے ۔ اس کو مطلق پر محمول کیا ہے یعنی یہ مراد لیا ہے کہ بالکل بے امن ہو جائیں اور خوف وخطرہ میں گھر جائیں، حالانکہ متعدد کتابوں میں اس شرط کے ذکر کے موقع پر "**امنا بالأمان الأول**" پہلی امان کی قید بھی مذکور ہے جس کی تشریح یہ منقول ہے کہ مسلمانوں کو اپنے اسلام اور ذمی کو عقد ذمہ کی وجہ سے دارالاسلام میں جو

امان حاصل تھا وہ حاصل نہ رہے۔

ظاہر ہے کہ اس تشریح کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ سرے سے ان کے لئے امان ہی نہ رہ جائے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ دارالاسلام رہتے ہوئے جس بنیاد پر ان کو امان حاصل تھا وہ بنیاد باقی نہ رہ جائے، چنانچہ صاحب "بدائع" نے امام صاحب کے قول کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"دارالاسلام اور دارالکفر" کہنے سے عین اسلام یا کفر کا پایا جانا مراد نہیں، بلکہ اصلاً امن وخوف مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر امان علی الاطلاق (پورے طور پر) مسلمانوں کو حاصل ہو، اور یا یہی درجہ خوف کافروں کو تو ملک دارالاسلام کہلائے گا، اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو کہ امان علی الاطلاق کافروں کو اور خوف مسلمانوں کو حاصل ہو تو دارالحرب کہا جائے گا، حاصل یہ کہ مدار امن وخوف پر ہے" (بدائع الصنائع ۷/۱۳۱)۔

اور صاحب "جامع الفصولین" کے الفاظ نے تو اس کی حقیقت بالکل کھول کر رکھ دی ہے، وہ فرماتے ہیں: "مسلمانوں کو اگر امان حاصل ہو تو مشرکین کے امان دینے سے" (تحذیر الاخوان/۱۵) اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ جو امان واقتدار موجودہ حکومت سے پہلے تھا وہ برقرار نہ رہے، اسی کو دوسرے الفاظ میں صاحب "بدائع" نے یوں کہہ دیا ہے کہ مسلمانوں کے حق میں امان علی الاطلاق باقی نہ رہے، حضرت گنگوہی نے اپنی تحریر میں ان تمام تصریحات کو ان الفاظ میں جمع فرمالیا ہے:

"ایک شرط یہ ہے کہ امن وقت اسلام کا باقی نہ رہے، بلکہ کفار اپنا عہد وامن جدید جاری کریں اور پہلے استیمان اسلام (یعنی اسلام کے دیئے ہوا امن) کا اثر نہ رہے" (ہندوستان اور دارالحرب)۔

دوسرے دارالحرب سے اتصال کا اعتبار کب ہے

امام صاحب کی تیسری شرط کہ وہ علاقہ دارالحرب سے متصل ہو اس کے متعلق حضرت

شاہ صاحب نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ اتصال کا اعتبار چھوٹی آبادی میں کیا جائے گا جو محتاج تعاون ہو، بڑی آبادی والے ملک، مثلاً ہندستان کے حق میں اس شرط کا اعتبار نہیں ہوگا'' (معارف السنن ۵/۲۱۹)۔

''معارف السنن'' میں اس شرط کو ذکر کرتے ہوئے ''الدر المنتقی'' سے یہ قید نقل کی ہے، اور یہ عدم اتصال اس طور پر ہو کہ کافروں کے اقتدار سے اس کو نکال لینے کی امید نہ کی جاتی ہو (معارف السنن ۵/۲۱۹)۔

غور کرنے پر حضرت شاہ صاحب کی تحقیق ہی قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اگر وہ ملک اپنے رقبہ اور تعداد باشندگان کے اعتبار سے اتنا بڑا ہو کہ حصول اقتدار کے بعد خود تن تنہا اسلام کا مقابلہ اور استیصال کرسکتا ہو، عام حالات میں کسی بیرونی امداد کا محتاج نہ ہو اور مسلمانوں کے لئے باہر سے آنے والی مدد کی پوری مدافعت کرسکتا ہو تو ایسی صورت میں دوسرے دار الحرب سے اتصال کا اعتبار نہ ہوگا، حضرت گنگوہی ہر ملک کے حق میں اتصال کے اعتبار کی بابت فرماتے ہیں:
''اتصال وانفصال (دوسرے دار الحرب سے متصل ہونے یا جدا ہونے) کا اعتبار اقلیم واحد کی صورت میں ہے، تعجب ہے فقہاء وقت پر کہ اس شرط پر کس طرح غلطی کرتے ہیں پورا مطلب نہیں سمجھتے'' (تحذیر الاخوان/۱۵)۔

موجودہ صورتحال اور مذکورہ شرطیں

اس وقت دنیا میں حکومتوں کا جو نظام رائج ہے، اس کے تحت مذکورہ شرطوں اور ان کے ظاہر پر کسی حکم کی بنیاد رکھنا یوں بھی محل تامل ہے۔

اقتدار اور قانون سازی اور قوانین کی تنفیذ کا معاملہ یہ ہے کہ دنیا کے بیشتر ملکوں میں جمہوریت رائج ہے اور کم از کم ان ملکوں میں کہ جن میں اقتدار براہ راست مسلمانوں کے ہاتھوں میں منتقل نہیں ہوا ہے، قانون سازی کی بنیاد شریعت کے قانونی مصادر و مراجع پر نہیں ہے۔

اور مسلمان ان ملکوں میں اگر مقیم ہے یا فائدہ اٹھا رہا ہے تو وہ ملک کے موجودہ نظام

وانتظام کے تحت اس کا ایک شہری ہونے کی حیثیت سے۔

اور یہ بات بھی اب واقع سے بہت دور ہوگئی ہے کہ کوئی پڑوسی ملک دوسرے پڑوسی ملک پر پورے طور پر قابض ہو کر اس کے نظام کو یکسر بدل سکتا ہے، اس لئے یہ تو سوچا ہی نہیں جاسکتا کہ ہندوستان جیسا کوئی ملک اگر کسی مسلم ملک سے، بلکہ ایک سے زائد سے متصل ہے تو اس سے پڑوسی ملک فائدہ اٹھا سکیں گے، اب ملکوں اور حکومتوں کے بین الاقوامی قوانین کچھ اس انداز کے بن گئے ہیں کہ اب یہ اگر ناممکن نہیں تو آسان بہر حال نہیں رہ گیا ہے۔

خلاصہ وحاصل

تفصیل گذشتہ کا خلاصہ یہ ہے کہ ''دارالاسلام'' میں حکم خداوند قدوس کا چلتا ہے اور وہاں کے شعائر، عبادات ومعاملات اس کے تابع فرمان اور مکلّف مخلوق اسکی چوکھٹ پر سجدہ ریز رہتی ہے۔

اور دارالحرب کا حال بقول صاحب ''دارالاسلام اور دارالحرب'' یہ ہوتا ہے کہ وہاں شرک فتنہ بننے کی پوزیشن میں موجود ہوتا ہے'' دین کل کا کل اللہ کے لئے نہیں ہوتا بلکہ کفر وشرک کی عملداری ہوتی ہے اور حلت وحرمت کے اختیارات اہل کفر کو حاصل ہوتے ہیں'' (دارالاسلام اور دارالحرب، ۳۴)۔

دارالحرب کی اقسام

یہ بحث ناتمام رہے گی اگر اس سلسلہ کی ایک تفصیل وتوضیح جو تصریحات کتب اور تحقیقات اکابر سے ماخوذ ہے اس موقع پر ذکر نہ کی جائے اور وہ یہ کہ ''دارالاسلام'' کا مدمقابل ''دارالحرب'' ہی ہے، یعنی ساری دنیا کے ممالک وحکومتیں اسلامی نقطۂ نظر سے دو ہی قسموں میں منحصر ہیں، البتہ یہ ضرور ہے کہ جو علاقے دارالحرب ہوں ان سب کا مسلمانوں کیساتھ معاملات میں ایک روش پر ہونا ضروری نہیں ہے، کہیں پر اسلام کی حکومت نہ ہونے کے باوجود مسلمانوں سے تعرض نہ کیا جاتا ہوگا، اور کہیں پر ان کا قیام وآرام بالکل نہ برداشت کیا جاسکے گا، جیسا کہ آج

موجودہ حالات میں مشاہدہ بھی ہے، اس اختلاف حال کے پیش نظر ''دارالحرب'' کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ دارالحرب ہے جہاں مسلمانوں کے لئے اسلامی شعائر اور احکام شرع کی بجا آوری ناممکن ہو رہی ہو اور اس پر پابندی کی جاتی ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ وہاں حکومت تو اہل کفر کی ہی ہو، لیکن مسلمانوں کو اپنے مذہبی احکام وعبادات کی ادائیگی و بجا آوری کی پوری اجازت و آزادی ہو جیسے مکہ مکرمہ اور حبش کا حال تھا، مکہ میں دارالحرب ہونے کے ساتھ پابندیاں تھیں اور حبش میں آزادی۔

حضرت شیخ الہند کا بیان

اس تحقیق کے سلسلہ میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی کے ساتھ پیش آنے والے ایک واقعہ کا ذکر فائدہ سے خالی نہ ہوگا، مولانا حسین احمد صاحب مدنی نے حضرت شیخ الہند کی سوانح ''اسیر مالٹا'' میں تحریر فرمایا ہے:

مسٹر برن نے حضرت شیخ الہند سے مالٹا میں پوچھا: ''ہندوستان دارالحرب ہے، یا دارالاسلام؟ مولانا نے فرمایا: ''علماء نے اس میں آپس میں اختلاف کیا ہے''، اس نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے؟ مولانا نے فرمایا: ''میرے نزدیک دونوں صحیح کہتے ہیں'' اس نے تعجب سے کہا: ''یہ کیونکر ہو سکتا ہے''؟ مولانا نے فرمایا: ''دارالحرب دو معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اور حقیقت میں یہ دونوں اس کے درجات ہیں، جن کے احکام جدا جدا ہیں، ایک ملک کی حیثیت سے اس کو دارالحرب کہہ سکتے ہیں اور دوسرے کے اعتبار سے نہیں کہہ سکتے'' اس نے اس کی تفصیل پوچھی، مولانا نے فرمایا: ''دارالحرب اس ملک کو کہتے ہیں جس میں کافروں کی حکومت ہو اور وہ اس قدر با اقتدار ہوں کہ جو حکم چاہیں جاری کریں'' اس نے کہا: یہ بات تو ہندوستان میں موجود ہے''، مولانا نے فرمایا: ''ہاں اس لئے ہندوستان دارالحرب ضرور ہے''، اس نے کہا: دوسرے کیا معنی ہیں؟ مولانا نے فرمایا: ''جس ملک میں اعلانیہ طور پر شعائر اسلام اور احکام اسلامیہ کے ادا کرنے کی ممانعت کی جاتی ہو، یہ وہ دارالحرب ہے کہ جہاں سے ہجرت واجب ہو جاتی ہے اگر

استطاعت اصلاح نہ ہو"، اس نے کہا "یہ بات تو ہندوستان میں نہیں"، مولانا نے فرمایا: "جس نے دار الحرب کہنے سے احتراز کیا ہے غالباً اس نے اسی کا خیال کیا" (اسیر مالٹا/۱۷۹)۔

مولانا اقبال سہیل

مولانا موصوف نے دار الحرب سے متعلق بحث کرتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا ہے:

"اس سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ فقہاء جدید و قدیم دونوں کے نزدیک دار الحرب کی ایک قسم ایسی بھی ہو سکتی ہے جس میں مسلم کو امان حاصل ہو اور اس کو شرعاً وہاں رہنے کی اجازت بھی ہو اور جہاد بھی واجب نہ ہو"۔

دار الحرب و دار الکفر

دار الاسلام کے بالمقابل ملک کے لئے عرف میں دار الحرب کا عنوان زیادہ معروف ہے، کتابوں میں بھی بکثرت استعمال ہوتا ہے، اس لئے ہم نے بھی اس کی رعایت کی ہے، یہ غلبہ اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ دار الحرب میں مسلمانوں کو خصوصیت کے ساتھ کشمکش کے حالات کا سامنا کرنا ہوتا ہے، ورنہ اصل اصطلاح تو "دار الکفر" ہے، اس لئے کہ مقابلہ "اسلام و کفر" کی بنیاد پر ہے، لہذا دار الاسلام کا بالمقابل ملک اصلاً "دار الکفر" کہلائے گا، پھر اس کے مختلف حالات ہو سکتے ہیں، جیسے کہ حضرت شیخ الہند نے "دار الحرب" سے ہی متعلق تفصیل فرمائی ہے۔

حضرت تھانوی ایک موقع پر فرماتے ہیں: "عموماً دار الحرب کے معنی یہ سمجھے جاتے ہیں کہ جہاں حرب واجب ہو ...... دار الحرب کے معنی دار الکفر کے ہیں، لیکن پھر اس دار کی دو قسمیں ہیں: ایک دار الامن، دوسرے دار الخوف، دار الخوف، وہ ہے جہاں مسلمان خوفناک ہوں، اور دار الامن وہ ہے جہاں مسلمان خوفناک نہ ہوں، دار الامن میں بہت سے احکام مثل دار الاسلام کے ہوتے ہیں" (ملفوظات اشرفیہ/ ۱۳)۔

اس لئے "دار الکفر" کا مصداق کوئی ملک اگر ایسا ہے کہ وہاں نظام کفر اور احکام کفر کا غلبہ واقتدار ہے، مگر مسلمان اس میں اپنی عبادات کی انجام دہی میں آزاد ہے، جیسے کہ حبشہ کو

ہجرت کرنے والے مسلمان تھے تو ایسے ملک کو "دار الکفر" ہونے کے باوجود "دار الحرب" نہیں کہیں گے، بلکہ "دار الامن" کا نام دے سکتے ہیں، جیسے کہ مصالحت کا معاملہ ہونے پر "دار المسالمۃ" بھی کہہ سکتے ہیں اور اگر وہ ملک ایسا ہے کہ اس میں مسلمانوں کی جان ومال اور ان کے دین سے تعرض ہوتا ہے تو وہ "دار الحرب" ہے، اسی کو حضرت شیخ الہند نے فرمایا ہے کہ مذکورہ آخری حالات ہوں تو ایسے ملک سے ہجرت واجب ہو جاتی ہے، ورنہ ہجرت لازم نہیں ہوتی۔

مولانا گیلانی نے اپنے مضمون میں اس تعبیر کے سلسلہ میں تنبیہ فرمائی ہے اور فرمایا ہے کہ متقدمین تو "دار الکفر" کی ہی تعبیر کا استعمال کرتے رہے ہیں، چنانچہ صاحب "بدائع" نے یہی تعبیر اختیار کی ہے، مگر عموماً مؤلفین کے یہاں یہی لفظ ملتا ہے (مضمون مولانا گیلانی شامل سود بترتیب جدید/۲۹۱)، اور مفتی نظام الدین صاحب نے اس سلسلہ میں کافی تفصیل وتنقیح فرمائی ہے جو کہ لائق مطالعہ ہے (نظام الفتاوی ۲/۱۹۷ومابعد)۔

مفتی نظام الدین صاحب کا بیان

میں اس بحث کو دو اقتباس پر ختم کرتا ہوں مفتی نظام الدین صاحب فرماتے ہیں:

"دار الاسلام" وہ ملک ہے جہاں حکومت کا مذہب اسلام ہو اور مسلمانوں کو کلی طور پر اقتدار حاصل ہو وہ اپنی آزادانہ رائے سے جو قانون چاہیں بنائیں اور جس قانون کو چاہیں منسوخ کردیں، (اسی طرح) ایسا ملک جہاں اقتدار کلی ان کو حاصل نہ ہو، البتہ سماجی اور عائلی معاملات میں وہ خود مختار ہوں ان کا پرسنل لاء محفوظ اور کار فرما ہو، فقہاء اسلام اس کو بھی دار الاسلام کہتے ہیں (جیسے تقسیم ہند سے پہلے انگریزی دور میں حیدرآباد وبھوپال کی ریاستیں) وہ مملکت جہاں مسلمانوں کو یہ اقتدار حاصل نہ ہو، خواہ وہاں ہر طرح امن واطمینان سے رہتے ہوں وہاں کے سیاسی اور غیر سیاسی کاموں میں حصہ لیتے ہوں اس کو اپنا وطن سمجھتے ہوں اور باشندۂ ملک کی حیثیت سے اس کی حفاظت وترقی کو بھی اپنا فرض سمجھتے ہوں...... مسلمان کی حیثیت یا مسلمانوں کی اجتماعی طاقت کی بنا پر نہیں، بلکہ ایک شہری کی حیثیت سے وہ اقتدار علی میں حصہ لے سکتے ہیں، مگر احکام اسلام جاری

نہ کر سکتے ہوں، جرم وسزا اور اقتصادی مسائل وغیرہ میں احکام اسلام کو قانون نہ بنا سکتے ہوں، بلکہ ان میں وہ اس ملک کے قوانین کے پابند ہوں تو وہ دارالاسلام نہیں ہے (بلکہ دارالکفر ہے) یہ ملک دار الحرب ہوگا ،لیکن ایک پر امن اور باحفاظت ملک کے لئے اس لفظ کو غیر مانوس سمجھا جاتا ہے اور اس کو دارالامن کہہ دیا جاتا ہے (نظام الفتاوی ۲/ ۱۹۸-۲۰۰ ملخصا)۔

مولانا مناظر احسن گیلانی

مولانا گیلانی صاحب اپنے مضمون میں فرماتے ہیں:

''واقعہ بھی یہی ہے کہ جس ملک میں غیر اسلامی قوتوں کی حکومت قائم ہو چکی ہو اور جس ملک میں غیر اسلامی قوانین نافذ ہو چکے ہوں اس کو اسلامی ملک کہنا یا وہاں اسلامی راج ہونے کا دعوی کرنا ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے ،دوسروں کے ملک کو دوسروں کی حکوت کو زبردستی اسلامی ملک فرض کرنے کی دنیا کی کون حکومت مسلمانوں کو اجازت دے سکتی ہے؟ بلکہ ممکن ہے کہ اسے جرم قرار دے'' (سود بترتیب جدید/۲۹۱)۔

ہندوستان کی شرعی حیثیت

ہندوستان کی شرعی حیثیت کے متعلق علماء ہند کا اختلاف

گذشتہ تفصیلات سے دنیا کے کسی بھی ملک کی شرعی حیثیت کو معلوم کیا جا سکتا ہے اور ہندوستان جیسے ملکوں کی حیثیت کو بخوبی سمجھا جا سکتا ہے، اگر چہ دارالاسلام و دارالحرب کی بابت امام صاحب اور صاحبین کے اختلاف کی بنا پر پھر ان شرائط کے تحقق وعدم تحقق میں اختلاف کی بنا پر علماء ہند کا ہندوستان کی بابت اختلاف رہا ہے کہ یہ دارالاسلام ہی باقی ہے یا یہ کہ ''دارالحرب'' بن گیا ہے، مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی، مولانا عبدالباری فرنگی محلی، نواب صدیق حسن خان جیسے حضرات نے پرزور طریقہ پر ہند کو انگریزی عہد میں ''دارالاسلام'' ہی ثابت کیا ہے (فتاوی محمودیہ ۲۹۶/۶، مجموعہ الفتاوی ۲۳۶/۱، ۲۳۵/۲، ۱۷۰)۔

اس کے مقابلہ میں خانوادۂ ولی اللہی کے سرخیل حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی نے سلطنت مغلیہ کا سورج پورے طور پر غروب ہونے سے پہلے ہی پرزور طریقے پر ہندوستان کے دارالکفر و دارالحرب ہونے کو ثابت کیا۔

علماء دیوبند کا نقطۂ نظر

ان حضرات کے بعد کم ازکم مذہبی قیادت میں ان کی واحد جانشین درسگاہ ''دارلعلوم دیوبند'' کے اکابر کا رجحان بھی عموماً یہی رہا کہ ہندوستان دارالاسلام نہیں ہے، ''دارالکفر یا دارالحرب'' ہے، اگر چہ ''فتاوی رشیدیہ'' میں ایک موقع پر مذکور ہے: ''ہند کے دارالحرب ہونے میں اختلاف علماء کا ہے، بظاہر تحقیق حال بندہ کی خوب نہیں ہوئی، حسب اپنی

تحقیق کے سب نے فرمایا ہے اور اصل مسئلہ میں کسی کو اختلاف نہیں، بندہ کو بھی خوب تحقیق نہیں کہ کیا کیفیت ہند کی ہے" مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی نے بھی" اعلاء السنن" میں فرمایا:

" انگریزوں کے یہاں تسلط کے بعد امام صاحب کے قول پر ہندوستان کا دار الاسلام یا دار الحرب ہونا محل تامل ہے"۔

اس کے بعد امام صاحب کی تینوں شرطیں ذکر فرمائی ہیں اور ان کی کچھ توضیح بھی کی ہے اور پھر فرماتے ہیں:

" بعض شرطوں کے ہندوستان کے اندر پائے جانے میں تامل ہے، جیسا کہ یہاں کے حالات سے واقفیت رکھنے والوں پر مخفی نہیں ہے"۔

اور ایک موقع پر مولانا نے فرمایا ہے کہ ہندوستان کا دار الحرب ہونا حضرات صاحبین کے قول کے مطابق ہے، مگر جیسا کہ حضرت تھانوی کے رسالہ" تحذیر الاخوان" سے ظاہر ہوتا ہے، حضرت گنگوہی و حضرت تھانوی وغیرہ کا کم از کم آخری موقف یہی رہا ہے، مولانا گیلانی صاحب نے اپنے مضمون میں فرمایا ہے:

" ہند دار الکفر ہے اس پر میں نے ہندوستان کے اکثر علماء ثقات وارباب فہم وتقوی کو متفق پایا" (سود (بترتیب جدید) ۳۳۲)۔

" معارف السنن" میں حضرت کشمیری سے نقل کیا ہے:

" ہندوستان کی زمین اب عشری نہیں، اس لئے کہ یہ اب دار الحرب ہے اور حضرت گنگوہی نے بھی اس کی صراحت فرمائی ہے" (معارف السنن ۵/ ۲۱۸)۔ حضرت تھانوی کے ملفوظات میں آیا ہے:

" شرعی اصطلاح میں دار الحرب کی تعریف یہ ہے کہ جہاں پورا تسلط غیر مسلم کا ہو ...... اور ہندوستان میں غیر مسلم کا پورا تسلط ہونا ظاہر ہے" (ملفوظات اشرفیہ / ۱۳)۔

مولانا بنوری فرماتے ہیں:

''ہندوستان کے اندر امام صاحب کی ذکر کردہ تینوں شرطیں موجود ہیں، جیسا کہ علامہ کشمیری نے سالانہ اجلاس جمعیۃ علماء (منعقدہ پشاور ۱۳۴۶ھ) کے خطبہ صدارت میں ثابت فرمایا ہے'' (معارف السنن ۵/۳۱۹)۔

ایک اہم قرینہ

میں سمجھتا ہوں کہ ان حضرات کے اسی موقف پر ہونے کی ایک کڑی ہے، ان حضرات کا ملک کی آزادی کے لئے جدوجہد اور تحریک کو چلانا اور جہاد کا سلسلہ قائم کرنا اور اس کے لئے اندرون ملک فضا ہموار کرنا، اگر یہ حضرات بحالت موجودہ اس ملک کو دارالاسلام خیال فرماتے تو کیا معنی تھے ایسی کسی تحریک کو برپا کرنے کے؟

غیر مسلموں کا ساتھ

رہ گیا یہ مسئلہ کہ آزادی کی تحریک کے لئے ان حضرات نے غیر مسلموں کو کیوں ساتھ لیا یا ان کا ساتھ دیا تو یہ ملکی حالات اور وقتی حالات کی ایک مجبوری تھی، اولاً انہوں نے صرف مسلمانوں کے ذریعہ اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی، مگر جب دوسرے برادران وطن کی اکثریت اور ان کے حالات کی وجہ سے یہ محسوس کیا کہ اس طرح کام نہ چل سکے گا تو مجبوراً ان کو ساتھ لیا، اگرچہ ان کا مقصود ملک کو محض انگریزوں سے آزاد کرانا ہی نہیں تھا، بلکہ از سر نو اسلامی حکومت کو منظم و قائم کرنا تھا۔

خلاف توقع انجام اور آزادی کے بعد کا موقف

مگر تحریک نے کچھ تو اکابر کے باقی نہ رہ جانے اور کچھ مخصوص حالات و اشخاص کی وجہ سے ایسا رخ اختیار کر لیا کہ ان حضرات کا مقصود و ہدف اصلی فوت ہو گیا اور صرف انگریزوں سے آزادی ہاتھ آئی، استاذی مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی کے والد محترم گو وہ بھی تحریک کے مجاہدین میں سے تھے، مفتی صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے آزادی کے بعد ان سے عرض کیا کہ اب آپ ہندوستان کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ فرمایا کہ اس کے دارالحرب ہونے میں کوئی شبہ نہیں

ہے، میں نے عرض کیا کہ انگریز کے بعد تو شبہ ہوسکتا ہے، پہلے نہ تھا، فرمایا کہ دارالحرب ہی ہے، میں نے عرض کیا آج ووٹ اور نمائندہ افراد کی حکومت ہے جس میں مسلمان حصہ دار ہیں پھر بھی؟ فرمایا کہ یہ خالص ہندو کی حکومت ہے، میں نے عرض کیا کہ آپ نے اس کے لئے ووٹ ڈال دیا؟ فرمایا: ''یہ تو نتیجہ میں ہوا ہم نہ چاہتے تھے، مگر ہماری بات مانی نہ گئی'' (اوکما قال، شنیدہ از مفتی محمودؒ صاحب)۔

اس گفتگو و تفصیل سے اکابر کے نقطۂ نظر و مقصود کو سمجھا جا سکتا ہے اور اس سے اس کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے کہ آج کی جمہوری حکومت کے پارلیمانی نظام اور اس میں مسلمانوں کی شرکت- وزارت وصدارت ان سب سے دھوکہ نہ ہونا چاہئے، اس سب کے باوجود ایسے ممالک جن میں ہندوستان بھی شامل ہے'' دارالکفر'' ہی کہلائیں گے، اس لئے کہ اقتدار اعلیٰ نہ اسلام کا نہ مسلمانوں کا، اور بول بالا نہ قرآن کا، نہ حدیث کا، مسلمان کو اگر کچھ ملتا ہے تو نہ اسلام کے نام پر نہ مسلمان کے نام پر، بلکہ آزاد ہندوستان کا ایک شہری ہونے کے ناطے اور اسکو آزاد کرانے میں مسلم قوم کی شرکت کی بنا پر، اور پیچھے حضرت گنگوہی، مولانا گیلانی، مفتی نظام الدین صاحب وغیرہ کی تصریحات آچکی ہیں کہ اس قسم کی چیزیں اور مذہبی امور کی انجام دہی میں آزادی کسی ملک کو دارالاسلام قرار دینے کیلئے ہرگز کافی نہیں ہے۔

ہندوستان کس قسم کا دارالکفر ہے

دارالکفر قرار دینے کے بعد، پھر اس کو کیا کہیں گے آیا'' دارالحرب'' کہ پھر مسلمان کے لئے اس سے ہجرت واجب ہو اور یہاں کے باشندوں سے جہاد واجب ہو اور طرفین کے قول پر سود کے لینے کا جواز ہو یا'' دارالامن'' وغیرہ کہ جس میں مسلمانوں کو قیام کرنے اور رہنے کی اجازت ہے اور باشندوں سے تعرض منع ہے، نہ ہجرت ضروری ہے اور نہ ہی سود کا جواز، میرا خیال یہ ہے کہ اس موقع پر پھر سے حضرت شیخ الہند کے سابقہ بیان کو پڑھ لینا چاہئے اور اسی کو حرف آخر قرار دینا چاہئے جس کا حاصل یہ ہے کہ:

''ایک دار الکفر وہ ہے کہ جس میں اعلانیہ طور پر شعائر اسلام اور احکام اسلامیہ کے ادا کرنے کی ممانعت کی جاتی ہو، اس میں اگر استطاعت اصلاح ہو، یعنی مسلمان باقاعدہ جہادی پوزیشن میں ہوں تو جہاد کریں، ورنہ ان پر ہجرت فرض ہے''۔

اور دار الکفر کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں کافروں کی حکومت ہو اور وہ اس قدر بااقتدار ہوں کہ جو حکم چاہیں جاری کریں لیکن مسلمانوں سے تعرض نہ کریں، حضرت تھانوی اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

''دار الحرب کے معنی دار الکفر کے ہیں، لیکن پھر اس دار کی دو قسمیں ہیں: ایک دار الامن دوسرے دار الخوف..... سو ہندوستان دار الحرب (بمعنی دار الکفر) ہے لیکن ہے دار الامن، کیونکہ باوجود غیر مسلم کے پورے تسلط کے مسلمان خوفناک نہیں، اس لئے زیادہ تر معاملات میں یہاں دار الاسلام ہی کے احکام پر عمل درآمد ہوگا اور حرب بھی درست نہیں، کیونکہ باہم معاہدہ ہے''۔

اور یہ بھی فرمایا کہ:

''عموماً دار الحرب کے معنی غلطی سے یہ سمجھے جاتے ہیں کہ جہاں حرب واجب ہو، سو اس معنی کر ہندوستان دار الحرب نہیں، بوجہ معاہدہ کے حرب درست نہیں ہے''۔

ہندوستان اصطلاحی دار الحرب نہیں ہے:

پچھلے مقالہ کی تفصیلات اور اکابر کی تصریحات کے بعد یہ بات طے شدہ ہے کہ ہندوستان دار الاسلام کا بالمقابل ''دار الکفر'' ہے، اور اپنے مخصوص نظام حکومت کی وجہ سے آزادی سے پہلے بھی اصطلاحی طور پر دار الحرب نہیں تھا اور آج بھی اس کو دار الحرب نہیں کہا جا سکتا۔

دار الکفر اس لئے ہے کہ احکام وقوانین کے جاری کرنے میں ارباب حکومت جو چاہیں قانون بنائیں اور جاری ونافذ کریں ان پر قرآن وسنت یا شریعت کی کوئی حکمرانی وبالادستی

نہیں ہے، ہمیں جو استثناءات نظر آتے ہیں وہ یا تو عنایت ہیں یا سیاست۔

اور دارالحرب اس لئے نہیں کہ ہم نے اپنے حق میں اس ملک کا ایک شہری ہونا تسلیم کر رکھا ہے، اس حیثیت سے ہم اس ملک کے عام شہریوں کے حقوق حاصل کر سکتے ہیں یہ اور کرتے ہیں اور حکومت کے دستور نے ہم کو بہت کچھ آزادی دی ہے اور دستور کی رو سے حکومت وقت ہماری حفاظت کی ضامن و ذمہ دار و جوابدہ ہے، اگرچہ عملاً کچھ اور ہوتا رہتا ہے جس کی کچھ نہ کچھ تلافی بھی کی جاتی ہے۔

دارالحرب اور سود

دارالحرب میں سود

گذشتہ صفحات میں آپ دارالحرب کی حقیقت سے بخوبی واقف ہو چکے ہیں، دارالحرب اور دارالاسلام دونوں کے بنیادی قوانین اور اساسی اصول حکمرانی چونکہ مختلف ہوتے ہیں، اس لئے ہر دو قسم کے ملکوں کے اعتبار سے مسلم وغیر مسلم کے حق میں بعض احکام مختلف ہوتے ہیں۔

انہیں احکام میں ایک حکم یہ ہے کہ دارالاسلام میں رہنے والے کسی فرد کے لئے ربا کا لین دین جائز نہیں، اگر چہ وہ غیر مسلم کیوں نہ ہوحتی کہ دارالاسلام میں رہنے والے غیر مسلموں کے لئے جو شرطیں رکھی جائیں گی، ان میں ایک شرط یہ بھی ہوگی کہ وہ ربا کا کاروبار نہ کرسکیں گے، لیکن دارالحرب میں خود مسلمانوں کے لئے بعض اقوال وروایات کی رو سے سود کے لین دین کی گنجائش نکلتی ہے اور یہی ہمارا موضوع بحث ہے۔

دارالحرب میں مسلمانوں کے لئے سود کے لین دین کے جواز کی بابت ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہ اور ان کے جلیل القدر تلامذہ میں سے امام محمد اور دوسرے ائمہ مجتہدین میں سے امام سفیان ثوری اور مشہور تابعی وفقیہ ابراہیم نخعی ایک طرف ہیں، اور جمہور فقہاء وعلماء امت ایک طرف فریق اول بعض قیود وشرائط کے ساتھ جواز کا قائل ہے اور فریق ثانی ہر حال میں عدم جواز کا مسلک رکھتا ہے، اس سلسلہ میں پہلے تو فقہاء کے اقوال وتصریحات اور جواز کی صورتیں ملاحظہ ہوں اس کے بعد فریقین کے دلائل پر بحث کی جائے گی (انشاء اللہ)۔

تصریحات فقہاء

درمختار وشامی میں مذکور ہے:

کسی حربی (دارالحرب میں رہنے والے کافر) اور مسلم مستامن (وہ مسلمان جو دارالاسلام کا باشندہ ہو لیکن کسی ضرورت سے امن لیکر دارالحرب میں رہ رہا ہو) کے درمیان دارالحرب میں ربا کا تحقق نہیں ہوتا اور اس مسلمان کے لئے کافر حربی کا مال ہر صورت میں حلال ہے، اگر چہ کسی عقد فاسد یا جوے کی کسی شکل کے ذریعہ اس کا مال مسلمان کو حاصل ہو رہا ہو، اس لئے کہ دارالحرب میں حربی کا مال مباح ہے، لہٰذا اس کی رضامندی کے ساتھ اس کے مال کا لینا ہر حال میں جائز ہوگا شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھ کوئی دھوکہ نہ کیا جائے، امام ابو یوسف اور ائمہ ثلاثہ اس کے خلاف ہیں۔

اسی طرح جو حربی دارالحرب میں اسلام لائے اور ہجرت نہ کرے وہ حربی بھی غیر مسلم کے حکم میں ہے، مسلمان اس کے ساتھ بھی سود کا معاملہ کر سکتا ہے، اس صورت میں امام صاحب جواز کے قائل ہیں اور امام محمد وامام ابو یوسف جواز کے منکر ہیں، امام صاحب کا کہنا ہے کہ ہجرت نہ کرنے کی وجہ سے حربی کافر کی طرح اس کا مال بھی معصوم نہیں" (درمختار ۴/۱۸۸)۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

کافر کے ساتھ حربی اور مسلم کے ساتھ مستامن (امن لے کر دارالحرب میں آنے والے) کی قید لگا کر مسلم اصلی (دارالحرب میں رہنے والے مسلمان) اور ذمی (دارالاسلام میں رہنے والے کافر) اور اس مسلم حربی سے احتراز مقصود ہے جو دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنے کے بعد پھر دارالحرب کی طرف لوٹ جائے" (حوالہ سابق)۔

عالمگیری میں ہے:

امام ابو حنیفہ وامام محمد کا قول ہے کہ حربی کافر اور مسلمان کے درمیان دارالحرب میں سود نہیں ہوتا، لیکن امام ابو یوسف مانتے ہیں، اسی طرح اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں امان لے

کر جائے اور وہاں ربا کا معاملہ کسی ایسے مسلمان کے ساتھ کرے جو وہیں اسلام لایا ہو، اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کی ہو تو امام صاحب کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے، ہاں اگر دارالاسلام کی طرف ہجرت کے بعد پھر دارالحرب لوٹ گیا ہو تو اس کے ساتھ یہ معاملہ جائز نہیں، جیسا کہ "جوہرہ نیرہ" میں صراحت ہے۔

اسی طرح امام صاحب کی نزدیک ایسے دو مسلمانوں کے درمیان بھی ربا جائز ہے، جو دارالحرب میں اسلام لاکر وہیں رہ رہے ہوں (کذا فی النہر الفائق) اور اگر کوئی مسلمان اور حربی کافر آپس میں کسی بیع فاسد کا معاملہ کریں تو یہ بھی امام صاحب و امام محمد کے نزدیک جائز ہے (کذا فی التبیین)" (فتاوی ہندیہ ۳/۱۳۱)۔

"البحر الرائق" میں ہے: اگر کوئی سامان کسی حربی کافر کے ساتھ شراب خنزیر یا مردار کی بیع کا معاملہ کرے یا جوئے کی کوئی صورت اختیار کرے اور اس کے ذریعہ اس حربی کا مال حاصل کرے تو اس مسلمان کے لئے یہ مال حلال و جائز ہے (البحر الرائق ۶/۱۳۵، ونحوہ فی الہدایہ ۳/۸۶، فتح القدیر ۵/۳۰۰)، علامہ عینی نے مسلم کے ساتھ مستأمن کی قید لگائی (حاشیہ ہدایہ ۳/۸۶)، جیسا کہ درمختار میں یہ قید مذکور ہے۔

دارالحرب میں جواز سود کی صورتیں

ان مختلف عبارات سے یہ معلوم ہوا کہ دارالحرب میں مسلمان کے لئے سود کے لین دین کے جواز کی تین صورتیں فقہاء نے ذکر کی ہیں:

۱- ایک مسلمان جو دارالاسلام کا باشندہ ہو، امان لے کر دارالحرب میں جائے اور وہاں کے کسی کافر باشندے کے ساتھ معاملہ کرے۔

۲- یہی مسلمان دارالحرب کے اس مسلم باشندے کے ساتھ معاملہ کرے جو دارالحرب میں ہی ایمان لایا ہو اور وہیں رہ رہا ہو۔

۳- دارالحرب میں اسلام لانے والے وہیں رہتے ہوئے آپس میں یہ معاملہ کریں۔

پہلی صورت امام صاحب اور امام محمد دونوں کے نزدیک جائز ہے اور دوسری و تیسری صرف امام صاحب کے نزدیک "صاحب مبسوط" نے تیسری صورت کو مکروہ قرار دیا ہے۔

نیز یہ کہ یہ جواز وعدم جواز کی بحث صرف سود کی بابت ہی نہیں، بلکہ وہ تمام باہمی معاملات جو مسلمان کے لئے دارالاسلام میں جائز نہیں وہ سب اس اختلاف کے تحت ہیں، جیسا کہ آپ اقتباسات میں ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

جواز کے قیود وشرائط

اس عنوان کے تحت اس امر کی وضاحت کرنی مقصود ہے کہ دار الحرب میں سود کے لین دین کا جواز ہر مسلمان کے حق میں ہے، یا یہ کہ خاص ہے، اس وضاحت کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ بعض کتابوں میں لفظ مسلم بغیر کسی قید کے مذکور ہے اور بعض کتابوں میں ''مستامن'' (امان لیکر دار الحرب میں قیام اختیار کرنے والے) کی قید لگی ہے، نیز یہ کہ بہت سے حضرات کو یہ مغالطہ ہے کہ یہ جواز ہر مسلمان کے حق میں ہے۔

جواز مستامن کے لئے ہے

اکثر کتب فقہ وفتاوی میں مسئلہ کی تفصیلات کے مطالعہ کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ اجازت اس مسلمان کے لئے ہے جو دار الحرب میں مستامن کی حیثیت سے رہ رہا ہو، چنانچہ حضرت تھانویؒ نے اس مغالطہ کا احساس فرما کر بڑی اہمیت کے ساتھ اس امر کی وضاحت فرمائی ہے اور اسی کے ساتھ بعض مزید قیود کا بھی ذکر فرمایا ہے، حضرت اپنے مشہور رسالہ ''دافع الضنک عن منافع البنک'' میں فرماتے ہیں:

''قائلین جواز کے نزدیک بھی اس میں اتنی قیود ہیں، اول یہ کہ وہ محل دار الحرب ہو، دوم یہ کہ معاملہ ربوا کا حربی سے ہو، سوم یہ کہ مسلم اصلی یا ذمی سے نہ ہو، مسلم اصلی سے مراد وہ مسلمان ہے جو دار الحرب میں آنے سے پہلے اسلام لا چکا ہو، خود یا تبعاً للآباء (یعنی والدین کی وجہ سے اسے مسلمان قرار دیا گیا ہو) چہارم معاملہ کرنے والا وہ مسلم ہو جو دار الاسلام سے دار الحرب میں امان لے کر آیا ہو یا وہ مسلم ہو جو دار الحرب میں ہی اسلام لایا ہو، وہ مسلم اصلی نہ ہو جو دار الحرب میں (مستقل) رہتا ہو'' (امداد الفتاوی ۳/۱۱۶)۔

حضرت ہی اپنے ایک دوسرے رسالہ ''تحذیر الاخوان'' میں فرماتے ہیں:

''اور درصورت دار الحرب ہونے کے اگر مسلمان سے سود لینا جائز ہوتا تو اس مسلمان سے جو حربیوں میں سے اسلام لاتا، نہ مسلم اصلی سے، نہ ذمی نو مسلم سے'' (ذمی نو مسلم جیسے ہندوستان کے عام مسلم باشندے جو کہ اسلامی عہد میں اسلام لائے)۔

حضرت نے ''چوتھی قید'' جو ذکر فرمائی ہے، وہ متعدد فقہاء کی عبارات کے پیش نظر بالکل صحیح ہے، اس لئے کہ مختلف حضرات نے اس مسئلہ کی تفصیل و بیان میں ''اذا دخل ''کا ذکر کیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ایسا مسلمان یہ معاملہ کرے جو دار الحرب میں باہر سے آیا ہو، صاحب ''درمختار'' نے اپنے ماتن کے قول ''ولا ربابین المسلم'' کے آگے ''المستامن'' کی قید اسی کے تحت لگائی ہے، جسے علامہ شامی نے بھی باقی رکھا ہے، علامہ عینی نے بھی صاحب ''ہدایہ'' کے قول پر دار الحرب میں امان کے ساتھ داخلہ کی قید کا اضافہ کیا ہے، قید اس مسئلہ میں اتفاقی نہیں ہے، بلکہ احترازی ہے، احترازی سے مراد یہ ہے کہ جواز اسی قید کے ساتھ مشروط ہے۔

استیمان کی قید احترازی ہے

اس کا احترازی ہونا اس وجہ سے ظاہر ہے کہ ان حضرات کے زمانہ میں یہ تصور ہی نہیں کیا جا سکتا تھا کہ کوئی علاقہ دار الاسلام ہونے کے بعد بایں معنیٰ ''دار الحرب'' بن جائے گا کہ اس کے دار الحرب ہونے کے باوجود مسلمان اس میں مستقل سکونت پذیر ہوں گے، اور ان پر دار الحرب کے بعض مخصوص احکام، یعنی وجوب ہجرت وغیرہ کا نفاذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان دنوں جو علاقے مسلمانوں کے ہاتھوں سے جاتے رہے تھے فقہاء نے ان کو دار الاسلام ہی کے حکم میں باقی رکھا تھا، محض اس وجہ سے کہ ان ملکوں کی اعلیٰ حکومت ضرور بدل گئی تھی، مگر اسلامی نظام و احکام کا نفاذ حسب سابق برقرار تھا مسلمانوں کے مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لئے مسلم قاضی ہوا کرتے تھے، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں گذر بھی چکا ہے۔

اور آج ایسے حالات ہیں کہ نہ جانے کتنے علاقے دار الحرب کہلائے جانے کے مستحق

ہیں، بلکہ حقیقۃً دارالحرب ہیں مگر پھر بھی مسلمان وہاں کے باشندے ہیں، پہلے سے بھی رہ رہے ہیں اور بعد میں بھی بستے جا رہے ہیں اور ان کے حق میں دارالحرب کے احکام کا اجراء بھی نہیں ہوسکتا کہ آج دورنگی سیاست یا مہذب الفاظ میں ''جمہوریت اور سیکولرزم'' کا دور دورہ ہے ایک طرف تو ایسے ملکوں کی حکومتیں ہر فرقے اور ہر جماعت کے حق میں ان کے مذہب سے عدم تعرض اور امن وامان کا اعلان کرتی ہیں، نیز فرقہ پرستی یا یوں کہیے کہ مذہبی عصبیت کی مذمت کرتی ہیں اور دوسری طرف ان کی غیر مسلم رعایا، بلکہ حکام بھی دست درازیاں کرتے ہیں اور ایسے مواقع پر اپنی پالیسی کے پیش نظر حکومتیں مداخلت کرتی ہیں، مگر مداخلت سودمند نہیں ہوتی اور دست درازیوں کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

چنانچہ مولانا اقبال سہیل صاحب نے دارالحرب سے متعلق بحث کرتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا ہے:

''اس سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ فقہاء جدید وقدیم دونوں کے نزدیک دارالحرب کی ایک ایسی قسم بھی ہوسکتی ہے جس میں مسلم کو امان حاصل ہو اور اس کو شرعاً وہاں رہنے کی اجازت بھی ہو اور جہاد بھی واجب نہ ہو''۔

گذشتہ اوراق میں اس حقیقت کو واضح کیا جاچکا ہے کہ دارالحرب کی دو اقسام ہیں اور مذکورہ بالا احوال پر مشتمل ملک دارالحرب کی دوسری قسم یعنی ''دارالامن'' کہلانے کا مستحق ہے۔

فریقین کے دلائل

چونکہ دارالحرب میں سود کے لین دین کا مسئلہ برابر زیر بحث آتا رہتا ہے اور عموماً تفصیلی دلائل نظر سے نہیں گزرتے، اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ اس سلسلہ میں فریقین کے جو دلائل فراہم ہوسکیں ان کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے، تاکہ اس پہلو پر غور کرنے والوں کو یکجا وافر معلومات حاصل ہوسکیں اور مسئلہ کی حقیقت سے واقف ہونے میں بھی مدد مل سکے۔

اجمالی دلائل

اس سلسلہ میں ابتداءً دلائل کا ایک اجمالی جائزہ پیش کیا جارہا ہے اور عام کتب فقہ میں بطور دلیل جو بیان منقول ومذکور ہے اس کا ذکر کیا جاتا ہے، اس کے بعد تفصیلی روشنی ڈالی جائے گی،

''ہدایہ'' میں مذکور ہے:

امام ابو یوسف اور امام شافعی نے مسلم مستأمن کو حربی مستأمن پر قیاس کیا ہے، (یعنی جیسے کوئی حربی کافر اگر امان لیکر دارالاسلام میں آئے تو اس کے ساتھ یہ معاملہ جائز نہیں ہے، ایسے ہی امان لیکر دارالحرب میں جانے والے مسلمان کے لئے نہ ہوگا)، اور امام صاحب کی دلیل حضور ﷺ کا ارشاد ہے ''لاربا بین المسلم والحربی فی دارالحرب '' (دارالحرب میں مسلم اور حربی کافر کے درمیان کوئی ربا نہیں ہوتا)، نیز یہ کہ حربی کا مال دارالحرب میں ہر طرح مباح ہے، لہذا جس ذریعہ وصورت سے بھی مسلمان اسے حاصل کرلے اس کے لئے یہ مال مباح ہوگا، بشرطیکہ کوئی دھوکہ دہی نہ کررہا ہو، برخلاف اس حربی کافر کے جو امان لیکر دارالاسلام میں آیا ہو کہ اس کے ساتھ یہ معاملہ جائز نہیں، اس لئے کہ امان کے معاملہ کی بناپر اس کا مال محفوظ ہوجاتا ہے'' (ہدایہ ۸۶/۳)۔

صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں:

''جمہور کی دلیل نصوص (آیات وروایات) کا اطلاق ہے کہ ان میں اس کا کہیں ذکر نہیں ہے کہ حرمت دارالاسلام کے ساتھ خاص ہے، دوسری دلیل حربی مستامن پر قیاس ہے، امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل حضرت ابوبکر کا واقعہ ہے'' (فتح القدیر ۳۰۰/۵) (جس کا ذکر آئندہ آنے والا ہے)۔

''عنایہ شرح ہدایہ'' میں مذکورہ ہے:

''یوں تو کافر حربی کا مال دارالحرب میں مسلمانوں کے لئے ہر حال میں مباح ہے، لیکن چونکہ مسلمان امان کا معاملہ کرکے وہاں جاتا ہے، اس لئے مسلم مستامن کو اس کی اجازت

ہے کہ بغیر کسی معاملہ کے اس کا مال لے لے، تا کہ دھوکہ دہی لازم نہ آئے، لہذا جب وہ خود کسی معاملہ پر راضی ہو جائے تو یہ مانع نہیں رہ جائے گا، اس وجہ سے مسلمان کے لئے اس کا مال لے لینا جائز ہوگا" (عنایہ بہامش فتح القدیر ۵/۳۰۰)۔

"عنایہ" کے حاشیہ میں امام ابوحنیفہؒ کی مستدل حدیث کے سلسلے میں مذکور ہے:

"ابن العز کا کہنا ہے کہ "مغنی" میں صراحت ہے کہ یہ روایت مجہول ہے، کسی صحیح ومستند یا معتبر کتاب میں یہ مروی نہیں، مزید یہ کہ یہ مرسل ومحتمل بھی ہے (مرسل جس کو روایت کرنے والے صحابی کا ذکر نہ کیا جائے، محتمل جس کے ایک سے زائد مفہوم ہو سکتے ہوں) اس کے محتملات میں یہ بھی داخل ہے کہ حضور ﷺ نے "لا ربا" فرما کر نہی (ممانعت) مراد لی ہو، (یعنی ان الفاظ سے ربا کی نفی نہ کی ہو اور اس کے نہ ہونے کی خبر نہ دی گئی ہو، بلکہ اس سے ممانعت کی ہو)، جیسے فرمان باری: "فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج" (کہ ان الفاظ میں نہی وممانعت مراد ہے، اسی لئے اردو ترجمہ یہ کیا گیا ہے: کوئی فحش بات نہ ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ جھگڑا)، اور اگر روایت کو صحیح وغیر محتمل مان لیا جائے تو بھی اس میں اتنی قوت نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ مطلق نصوص، یعنی ان آیات وروایات کو جو کہ عموم حرمت پر دلالت کرتی ہیں مقید کیا جا سکے (اور یہ کہا جائے کہ ان آیات وروایات میں ذکر کردہ حکم دار الحرب کے علاوہ کے لئے ہے)، مثلاً ارشاد خداوندی "لا تأکلوا الربا" (سود مت کھاؤ) عام ممانعت کو بتاتی ہے، اس لئے کہ یہ روایت خبر واحد کے قبیل سے ہے (خبر واحد وہ حدیث جس کے روایت کرنے والے معدودے چند ہوں، بڑی تعداد میں نہ ہوں)، اور خبر واحد سے قرآن پاک کے احکام پر زیادتی نہیں کی جا سکتی۔

بعض حضرات نے اس آخری بات کا جواب یہ دیا ہے کہ مطلق اور عام نصوص کا تعلق مال معصوم ومحظور میں ربا سے ہے، اور اہل حرب کا مال معصوم ومحظور (ممنوع) نہیں ہوتا، البتہ اگر دھوکہ دہی کی کوئی صورت اختیار کی جائے گی تو مال کا لینا جائز نہ ہوگا" (عنایہ مع الفتح ۵/۳۰۰)۔

تفصیل دلائل

آئندہ اوراق میں تفصیلی دلائل ملاحظہ ہوں، سہولت کے لئے ہر جماعت کے دلائل کو عنوان کے ذریعہ ممتاز کر دیا گیا ہے، قائلین جواز کے لئے فریق اول اور منکرین جواز کے لئے فریق ثانی کا عنوان اختیار کیا گیا ہے۔

فریق اول (حضرات طرفین)

(۱)

روایت: "لا ربا بین اهل الحرب"

مشہور تابعی حضرت مکحول سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"لا ربا بين أهل الحرب أظنه قال: وبين أهل الإسلام" (اہل حرب اور۔میرا خیال ہے کہ آپ نے فرمایا-اہل اسلام کے درمیان کوئی سود نہیں ہوتا)۔

بیہقی نے امام ابو یوسف سے بواسطہ بعض مشائخ مکحول سے اس روایت کی تخریج کی ہے (درایہ فی تخریج احادیث البدایہ ۲/ ۱۸۷، اعلاء السنن ۱۴/ ۳۵۴، مبسوط للسرخسی ۱۴/ ۵۶ وغیرہا)۔

واقعہ حضرت ابوبکرؓ

کمالین حاشیہ جلالین میں ہے:

روایت میں مذکور ہے کہ جب سورۂ روم نازل ہوئی تو حضرت ابوبکر حضور ﷺ کی مجلس سے باہر تشریف لائے اور اعلان فرمایا کہ چند سالوں کے بعد رومی ایرانیوں پر ضرور غلبہ پالیں گے، (اور حالات یہ چل رہے تھے کہ ایرانی سلطنت دن بدن رومیوں کو دباتی اور ان کے علاقوں پر قبضہ کرتی چلی جارہی تھی) حضرت ابوبکر کی یہ بات سن کر مشہور کافر ابی بن خلف نے کہا تم غلط کہتے ہو، چلو اس پر میرے ساتھ ایک مدت کے لئے شرط کا معاملہ کرلو۔ حضرت ابوبکر نے تین سال کی مدت اور دس جوان اونٹنیوں پر شرط کا معاملہ کرلیا، ایک روایت میں پانچ اور ایک

دوسری میں چھ سال کا بھی ذکر ہے کہ جس کی بات اس مدت میں رہ گئی اسے یہ اونٹنیاں دی جائیں گی، اس کے بعد حضرت ابوبکر نے حضور ﷺ کو اس واقعہ کی خبر دی حضور ﷺ نے فرمایا لفظ "بضع" تو تین سے لیکر نو تک کے لئے آتا ہے، اور قرآن مجید میں ہے "سیغلبون فی بضع سنین" (چند سالوں میں رومی ضرور غالب آئیں گے)، لہذا شرط کی مدت میں بھی اضافہ کردو اور مال کی مقدار میں بھی، اس کے بعد حضرت ابوبکر نے سو اونٹنیوں کی شرط ٹھہرائی اور مدت نو سال کردی۔

چند سالوں کے بعد رومیوں کو فتح حاصل ہوگئی تو حضرت ابوبکر نے ابی بن خلف کے مرجانے کی وجہ سے اس کے ورثہ سے اونٹنیاں وصول کرلیں اور انہیں لے کر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کو صدقہ کردیا، حالانکہ یہ معاملہ عین جوا تھا جس کی اس وقت حرمت ہوچکی تھی (تحذیر الاخوان ر ۴، المبسوط ۱۴ ر ۵۷، فتح القدیر ۵ ر ۳۰۰)۔

"مبسوط سرخسی" میں واقعہ سے متعلق آخری تفصیلات یوں مذکور ہیں:

"جب رومیوں کو غلبہ حاصل ہوا تو ابی نے حضرت ابوبکر کے پاس کہلایا کہ آکر اپنی شرط کا مال لے جاؤ، لہذا حضرت ابوبکر تشریف لے گئے اور جب وہ یہ مال لے کر خدمت اقدس میں حاضر ہوئے تو آپ ﷺ نے اس کے استعمال اور کھانے کا حکم فرمایا"۔

اہل حرب کا مال مباح ہے

یہ دلیل تو عام طور سے کتب فقہ میں مذکور ہے کہ اہل حرب کا مال مباح ہے، بشرطیکہ کسی دھوکہ سے نہ حاصل کیا جائے۔

فریق ثانی (جمہور)

(۱)

مذکورہ تینوں دلائل سے استدلال صحیح نہیں ہے۔

روایت لائق احتجاج نہیں ہے

دلیل اول سے اس بنا پر کہ زیلعی نے اس حدیث کی تخریج کے بعد کہا ہے: یہ حدیث غریب ہے، (یعنی عام روایات حدیث کے خلاف مروی ہے) اور بیہقی نے ''کتاب السیر'' میں امام شافعی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

''امام ابو یوسف نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ اس کے محض اس وجہ سے قائل تھے کہ بعض مشائخ نے ہم سے بواسطہ مکحول حضور ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے'' (جو ذکر کیا جا چکا ہے)۔

امام شافعی فرماتے ہیں:

''یہ حدیث نہ تو ثابت ہے اور نہ حجت ہے'' (تحذیر الاخوان ر ۳، حاشیہ ہدایہ ۳/۱۸۶)۔

گذشتہ صفحات میں ''حاشیہ عنایہ'' سے ابن العز کا قول نقل کیا جا چکا ہے کہ ''مغنی'' میں صراحت ہے کہ یہ روایت مجہول ہے، کسی صحیح و مسند یا معتبر کتاب میں یہ مروی نہیں ہے مزید یہ کہ یہ مرسل و محتمل ہے (حاشیہ عنایہ بر ہامش فتح القدیر ۵/۲۰۰)۔

واقعہ ابو بکر جوے کی حرمت سے پہلے کا ہے۔

دوسری دلیل سے استدلال اس بنا پر صحیح نہیں ہے کہ کمالین میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد مذکور ہے:

''اس روایت کو بغوی اور بیضاوی نے ذکر کیا ہے اور اصل واقعہ ترمذی میں منقول ہے اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ واقعہ جوے کی حرمت سے پہلے کا ہے، امام طحاوی نے بھی ''شرح معنی الآثار'' میں یہی ذکر کیا ہے، لہٰذا دار الحرب میں عقود فاسدہ کے جواز پر اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہمارے علماء کا قول ہے'' (کمالین)۔

علاوہ اس کے یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ اس معاملہ کو حقیقۃً جوے کا معاملہ نہ قرار دیا جائے، اس لئے کہ ''جوا'' وہ معاملہ ہے جس میں شرط جانبین سے ہو اور جس معاملہ میں شرط ایک ہی جانب سے ہو وہ مباح ہے اور یہاں اگر چہ بظاہر شرط دونوں جانب سے ہے، لیکن

چونکہ وحی کی خبر ہونے کی بنا پر رومیوں کا غلبہ یقینی تھا، اس لئے یہاں یہ معاملہ جوے کا معاملہ نہ رہا اور شرط گویا ایک ہی جانب سے رہی اور یہ معاملہ اس درجہ میں رہا کہ جب رومی ایرانیوں پر غالب آئیں گے تو حضرت ابوبکر کو سو جوان اونٹنیاں دی جائیں گی، لیکن حضرت ابوبکر پر کسی صورت میں کچھ نہ ہوگا۔

محض مالک کی رضا حلت کے لئے کافی نہیں ہے

تیسری دلیل اس بنا پر درست نہیں ہے کہ رضامندی کے ساتھ حرمت کا باقی نہ رہنا اور ختم ہو جانا، اس وقت مؤثر ہوتا جبکہ ربا کی حرمت حق العبد کی رعایت میں ہوتی، لیکن یہاں تو یہ حرمت حق شرع کی بنا پر ہے، اس لئے کیسے مرتفع ہوگی، اگرچہ ہزاروں بار وہ راضی ہو جائیں (تحذیر الاخوان ر ۳)۔

فریق اول

(۲)

حدیث پر جرح مبہم ہے

۱- حدیث مذکور سے متعلق امام شافعی کی جرح مبہم ہے اور امام صاحب کا روایت سے استدلال راوی و روایت کی تعدیل و تصحیح ہے، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی مجتہد کسی روایت سے کوئی استدلال کرے تو اس کا یہ استدلال اس روایت کے لئے تصحیح ہوتا ہے۔

اور جرح اگرچہ تعدیل پر مقدم ہوتی ہے، لیکن اسی وقت جبکہ مفسر و واضح ہو اور جرح مبہم جیسی کہ یہاں ہے اس پر تعدیل ہی مقدم ہوتی ہے (حوالہ سابق)۔

اہل حرب کے حق میں جوا حرام نہیں

۲- اگر جوے کی حرمت سے پہلے کا واقعہ اسے مان لیا جائے تو بھی جوے کی حرمت سے اس حکم کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا، اس لئے کہ کہا جا سکتا ہے کہ اس حرمت کے بعد بھی اہل حرب کے ساتھ جوا مباح رہا، اہل اسلام کے ساتھ حرام قرار دیا گیا، لہذا جوے کی حرمت اور اس

واقعہ میں کوئی تعارض ہی نہ ہوگا کہ نسخ کا سوال پیدا ہو، پھر یہ کہ اگر تعارض مان بھی لیا جائے تو یہ تعارض جوے کی اباحت کے ساتھ ہوگا، اہل حرب سے سود کے لین دین کے ساتھ نہیں اور گفتگو سود کی بابت ہے۔

جہاں تک اس کا سوال ہے کہ یہ صورت حقیقۃً جوے میں داخل ہی نہ تھی تو ہم اسے مان لیتے ہیں، لیکن احکام میں تو اعتبار ظاہری معاملات کا ہی ہوتا ہے اور ظاہر میں یہ معاملہ بہر حال جوے کا ہی ہے، یہی وجہ ہے کہ ایسے دو گھوڑوں کے درمیان مقابلہ جوا مانا جاتا ہے جن میں سے ایک کے جیت جانے کا گمان غالب ہو (تحذیر الاخوان ر ۳، ۴)۔

دھوکہ دہی نہ ہو تو مال اہل حرب حلال ہے

۳- یہ صحیح ہے کہ سود کی حرمت حق شرعی کی بنا پر ہے، لیکن روایت مذکورہ کی بنا پر وہ حرمت اہل حرب کے حق میں نہ ہوگی، بلکہ اس کا اثر صرف اہل اسلام کے دائرہ تک محدود رہے گا، اور اہل حرب کے مال کی حرمت جہاں کہیں ہوتی ہے دھوکہ دہی کی بنیاد پر ہوتی ہے، لہذا جب اور جہاں دھوکہ دہی نہ ہو یہ حرمت بھی نہ ہوگی (ایضاً ر ۴)۔

فریق ثانی

(۲)

حدیث مرسل حجت نہیں

۱- ہم نے مان لیا کہ جرح مبہم معتبر نہیں ہے، لیکن یہ حدیث مرسل بھی تو ہے اور مرسل لائق احتجاج واستدلال نہیں، اس کا مرسل ہونا متعدد کتب میں مذکور ہے (اعلاء السنن ۱۴ ر ۳۵۴، مبسوط ۱۴ ر ۵۶، حاشیہ عنایہ برہامش الفتح ۵ ر ۳۰۰)۔

حاصل کردہ مال ابوبکرؓ نے صدقہ کر دیا تھا

۲- بعض حضرات نے حضرت ابوبکر کے واقعہ سے استدلال کو یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ

جب حضرت ابوبکر یہ سارا مال لے کے حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا یہ حرام ہے، یہ سن کر حضرت ابوبکر نے وہ سارا مال صدقہ کر دیا، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی (سابق مفتی دارالعلوم دیوبند) نے ''مبسوط'' کے اس نسخہ پر جو دارالعلوم دیوبند کے دارالافتاء میں محفوظ وموجود ہے حاشیہ تحریر فرمایا ہے، جس میں موصوف فرماتے ہیں:

''صاحب مبسوط کا قول ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ابوبکر کو اس مال کے استعمال کا اور کھانے کا حکم فرمایا تھا، اس کو ابن کثیر کی روایت رد کرتی ہے، اس لئے کہ اس میں صراحت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا یہ حرام ہے، لہٰذا انہوں نے سارا مال صدقہ کر دیا'' (المبسوط ۱۴/ ۵۷، نسخہ کتب خانہ دارالافتاء دارالعلوم دیوبند، بحوالہ ابن کثیر ۳/ ۴۲۳)۔

حربی مستامن کو تو یہ اجازت نہیں ہے

۳- تم اپنے مستامن کو یہ چھوٹ ورخصت کیسے دیتے ہو جبکہ ان کا کوئی مستامن اگر تمہارے یہاں ہو تو اس کے ساتھ یا اس کے لئے تم یہ معاملہ جائز نہیں قرار دیتے۔

فریق اول

(۳)

مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہے

۱- صحیح ہے کہ حدیث مرسل ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک اگر مرسل کا راوی ثقہ ہو تو وہ لائق احتجاج ہوتی ہے، اس سے استدلال درست ہے، چنانچہ ''اعلاء السنن'' میں حدیث مذکور کے ارسال کی صراحت کے بعد مذکور ہے، اور مرسل ہم حنفیہ کے یہاں حجت ہے اور ''مبسوط'' میں ہے:

''یہ حدیث اگر چہ مرسل ہے، لیکن مکحول فقیہ وثقہ ہیں اور ایسے راوی کی مرسل روایت مقبول ومعتبر ہوتی ہے'' (اعلاء السنن ۱۴/ ۳۵۴، المبسوط ۱۴/ ۵۶)۔

''اعلاء السنن'' میں مذکور ہے:

''اس روایت سے کیسے استدلال نہ کیا جائے، جبکہ اس قول اور روایت سے استدلال میں امام صاحب و امام محمد منفرد نہیں، بلکہ ابراہیم نخعی اور امام ثوری بھی اس کے قائل ہیں، اور جس چیز کا علم عقل کے ذریعہ نہ ہو سکے اس کی بابت تابعی کا قول حکماً مرفوع و مرسل ہوتا ہے، لہذا امام نخعی کا قول حضرت مکحول کی روایت کے لئے شاہد قرار پائے گا اور ہر دو ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہوں گے'' (اعلاء السنن ۱۴/ ۳۶۷)۔

حضرت ابو بکر کے حرام کہنے پر صدقہ کا حکم دیا گیا

مفتی شفیع کی تحقیق کو ان کے جانشین۔ دار العلوم دیوبند کے سابق صدر مفتی مہدی حسن صاحب شاہجہان پوری نے یہ فرما کر رد کر دیا ہے:

''اس مال کو حضور ﷺ نے حرام نہیں کہا تھا، بلکہ یہ بات خود حضرت ابو بکر نے فرمائی تھی اس پر حضور ﷺ نے فرمایا صدقہ کر دو، جیسا کہ ابن کثیر کی ہی روایت میں صراحت ہے اور یہ تفصیل صرف اس روایت میں ہے، ورنہ دوسری روایات اس صراحت سے خالی ہیں اور صدقہ کا حکم محض تورع کی بنا پر تھا، ورنہ حضور ﷺ خود اس جوے اور شرط کے مال میں زیادتی کو جائز نہ قرار دیتے'' (المبسوط ۱۴/ ۵۶ نسخہ دار الافتاء دار العلوم دیوبند)۔

مفتی مہدی حسن صاحب کا یہ فرمانا صحیح ہے کہ حضور ﷺ نے حرام نہیں کہا تھا، بلکہ یہ الفاظ حضرت ابو بکر کے تھے اور ان کے یہ کہنے پر حضور ﷺ نے فرمایا کہ اسے صدقہ کر دو (ابن کثیر ۳/ ۴۲۳) یعنی جب تم اسے حرام سمجھتے ہو تو پھر صدقہ ہی کر ڈالو۔

قیاس صحیح نہیں ہے

''ہدایہ'' میں اس اشکال کا جواب بایں الفاظ مذکور ہے:

''یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ جو کافر امان لے کر ہمارے ملک میں آتا ہے امان کے مقابلہ کی وجہ سے اس کا مال محفوظ و معصوم ہو جاتا ہے'' (ہدایہ ۳/ ۸۶)۔

رہ گیا حربی غیر مستامن، یعنی دار الحرب کا وہ کافر باشندہ جو امان لے کر ہمارے ملک

میں نہ آیا ہو، بلکہ وہیں ہو جس کے ساتھ سودی معاملہ کو جائز قرار دیا گیا تو اس کا مال مسلمانوں کے لئے مطلقاً حلال و مباح ہے، مگر جو مسلمان دار الحرب میں امان لے کر جائے اس سے دھوکہ دہی لازم آئے گی اور امان کی خلاف ورزی بھی ہوگی، یہ جائز نہیں ہے، البتہ اگر وہ اپنی خوشی سے کسی مسلمان کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو مسلمان کے حق میں یہ معاملہ جائز ہوگا، خواہ کوئی بھی معاملہ ہو" (عنایہ علی ہامش الفتح ۵ر۳۰۰)۔

فریق ثانی

(۳)

حدیث کا مفہوم نفی حرمت کا نہیں ہے

۱- ہم حدیث کو لائق احتجاج اور قابل استدلال مان لیتے ہیں، لیکن آپ نے حدیث کا جو مفہوم مراد لیا ہے اسے تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ یہ مفہوم کسی نص قرآنی یا حدیث سے مؤید نہ ہونے کی بنا پر قطعی نہیں، بلکہ ہمارے نزدیک حدیث کا ایک مفہوم اور بھی ہو سکتا ہے اور وہ مفہوم تائید بالنص کی وجہ سے آپ کے اختیار کردہ مفہوم پر راجح ہے اور وہ یہ کہ:

روایت کے ظاہری الفاظ اگرچہ نفی (انکار اور سود کے نہ پائے جانے) کو بتاتے ہیں، لیکن یہاں اس سے نہی مراد ہے، جیسا کہ پیچھے پچلی سے نقل کیا جا چکا ہے (ملاحظہ ہو بحث: فریقین کے دلائل)۔

اس مفہوم کی تائید فقہاء کی بعض عبارات سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے بعینہ یہی الفاظ نہی و ممانعت کے موقع پر استعمال کئے ہیں، چنانچہ "درمختار و عالمگیری" میں سود سے متعلق ایک جزئیہ ان الفاظ میں منقول ہے: "**لو هاجر إلينا ثم عاد إليهم فلا ربا اتفاقا**" (یعنی دار الحرب میں اسلام لانے والا اگر دار الاسلام کی طرف ہجرت کر جائے اور پھر دوبارہ دار الحرب کی طرف لوٹ آئے تو اس کے ساتھ سودی معاملہ نہیں کریں گے، اس پر سب کا اتفاق ہے)۔

اس عبارت میں "لاربا" نہی وممانعت کے لئے لایا گیا ہے (درمختار وشامی ۴؍ ۱۸۸، رافع الضنک عن منافع البنک، امداد الفتاوی ۳؍ ۱۱۷)۔

فریق اول

(۴)

راجح مفہوم جواز کا مؤید ہے

۱- آپ کا یہ فرمانا صحیح نہیں ہے کہ اس حدیث کے تین مفہوم ہو سکتے ہیں، اول یہ کہ لانہی کے لئے ہو، دوم لانفی جنس کے لئے ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ سرے سے سود کے وجود کا ہی انکار مقصود ہو، سوم لانفی حکم کے لئے ہو (یعنی سود کی صورت تو پائی جائے، مگر حکم نہ لگایا جائے)۔

ان تینوں مفہوموں میں سے پہلا آپ کا مؤید ہے اور باقی دو ہمارے موافق ہیں، دوسرے مفہوم کی بنیاد پر حدیث کی مراد یہ ہوگی کہ اس صورت میں سود کا وجود ہی نہیں ہوتا، نہ صورۃً نہ حکماً اور تیسرے مفہوم پر مراد یہ ہوگی کہ صورۃً تو سود کا وجود ہوتا ہے، مگر شرعاً اس کا حکم نہیں لگایا جاتا، اور اعتبار غلبہ کا ہوا کرتا ہے، غلبہ ہمارے موافق مفہوم کو حاصل ہے، اور یہ مفہوم مؤید بالنص بھی ہیں، ارشاد باری ہے: "لاجناح علیکم" (کوئی گناہ وحرج تم پر نہیں) اس میں "لا" جنس نفی وانکار کے لئے ہے، "لاصلاۃ الابفاتحۃ الکتاب" (جو لوگ نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ضروری قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک بغیر سورۂ فاتحہ کے صورۃً نماز پائے جانے کے باوجود حکماً نماز نہ پائی جائے گی اور نماز دہرانی پڑے گی، اس میں لانفی حکم کے لئے ہے۔

طحاوی کی وہ روایت جس میں حضرت ابراہیم نخعی کا قول مذکور ہے اس کے تحت مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں:

"اس روایت میں حضرت ابراہیم کا قول ان لوگوں کے حق میں صریح رد ہے جو حضرت مکحول کی روایت کو نہی پر محمول کرتے ہیں۔

اس لئے کہ انہوں نے صاف صاف یوں فرمایا ہے کہ:

دارالحرب میں مسلم وحربی کے درمیان ایک دینار کی بیع دو دینار کے عوض کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے" (اعلاء السنن ۱۴؍۳۶۷)۔

ایک موقع پر حضرت مولانا فرماتے ہیں:

"متقدمین میں سے کسی کا قول حدیث مکحول میں "نہی" کے مفہوم کی تائید نہیں کرتا، نیز یہ کہ اس انداز واسلوب کے کلام میں اصل نفی ہی ہوتی ہے، لہذا جب تک کوئی اور دلیل نہ ہو اسے نہی پر نہیں محمول کیا جا سکتا، اس لئے احتمال ہی احتمال ہمارے استدلال پر اثر انداز نہ ہوگا اور جہاں تک سوال ہے آیت قرآنی "فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج" (حج کے دنوں میں نہ عورتوں سے اختلاط کرے، نہ کوئی برا کام کرے، نہ کسی سے جھگڑے) کا تو اس میں نہی کے معنی مراد لینے پر قرینہ موجود ہے" (ایضاً ۳۶۰)۔

حضرت عباسؓ مکہ میں سود لیا کرتے تھے

۴- ہماری تائید حضور اکرم ﷺ کے عہد وحیات میں پیش آنے والے ایک واقعہ سے بھی ہوتی ہے، جسے صاحب "مبسوط" وغیرہ بتفصیل ذیل ذکر کرتے ہیں:

"حضرت عباسؓ غزوۂ بدر کے موقع پر گرفتار ہونے کے بعد اسلام لے آئے تھے اور اس کے بعد حضور ﷺ کی اجازت سے مکہ مکرمہ واپس چلے گئے تھے، جہاں وہ سود کی حرمت کے نزول سے پہلے اور اس کے بعد بھی سودی کاروبار کرتے رہے، اور یہ اس لئے کہ دارالحرب میں مسلمان وحربی کے درمیان ربا نہیں پایا جاتا، اور مکہ اس وقت دارالحرب ہی تھا" (المبسوط ۱۰؍۲۸)۔

ایک اور موقع پر صاحب مبسوط فریقین کے دلائل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ہماری دلیل وہ روایت بھی ہے جو حضرت ابن عباس وغیرہ سے یوں مروی ہے کہ حضور ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اپنے خطبہ میں فرمایا: "جاہلیت کا جو سود بھی چل رہا ہو سب ساقط کر دیا گیا اور سب سے پہلا جو سود ساقط کیا جا رہا ہے وہ عباس بن عبدالمطلب کا سود ہے"، اس سود سے متعلق تفصیل یہ ہے کہ حضرت عباسؓ اسلام لانے کے بعد مکہ مکرمہ واپس

تشریف لے جانے پر سودی کاروبار کرتے رہے اور وہ اپنے اس عمل کو آپ ﷺ سے مخفی بھی نہیں رکھتے تھے، لیکن جب آپ ﷺ نے ان کو اس سے منع نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ ان کا یہ عمل جائز تھا اور معاف وہ ربا و سود کیا گیا تھا جو اس وقت تک وصول نہیں ہوا تھا'' (المبسوط ۱۴/ ۵۷، ونحوہ فی اعلاء السنن ۱۴/ ۲۵۵)۔

مولانا ظفر احمد صاحب اس واقعہ سے متعلق بعض روایات کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''حضرت عباس سے منقول حضرت قتادہ کی جو روایت ذکر کی گئی وہ مرسل اور صحیح ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان کا سود ان لوگوں کے ساتھ معاف کیا گیا جو مکہ کے باشندے تھے جو فتح کے بعد ''دار الاسلام'' بن چکا تھا، یہ مطلب نہیں کہ سارے مشرکین سے معاف کر دیا گیا تھا، جیسے طائف وغیرہ'' (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۵۵)۔

بنو نضیر کا واقعہ جواز کا مؤید ہے

۵- ایک دوسری روایت بھی ہماری دلیل ہے جس سے امام محمد نے ''سیر کبیر'' میں استدلال کیا ہے اور مولانا ظفر احمد صاحب نے اسے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، روایت حضرت عکرمہ سے ان الفاظ میں مروی ہے:

''حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ جب حضور اکرم ﷺ نے بنو نضیر کو خیبر سے نکالنے کا ارادہ فرمایا تو انہوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ آپ نے ہمارے جلاوطن کر دیے جانے کا حکم فرمایا ہے، حالانکہ لوگ ہمارے مقروض ہیں اور ابھی ادائیگی کا وقت نہیں ہوا ہے، آپ نے فرمایا: ''اچھا تو مقدار کم کر کے جلدی وصول کر لو''۔

(قرض کی رقم کو مقدار سے کم کر کے مقررہ وقت سے پہلے وصول کر لینا بھی سود قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ جب ادائیگی کا ایک وقت مقرر ہو گیا اور پھر اسے ختم کر کے اس کے مقابلہ میں مقدار قرض میں کمی کی جائے تو کم کی جانے والی رقم اس مدت کے مقابلہ میں ہوگی جو ختم کی

جارہی ہے، اور یہ ''مبادلۃ الأ جل بالمال'' یعنی مدت ووقت کے عوض مال لینے کا معاملہ ہے، اور سود میں یہی ہوتا ہے کہ رقم محض مدت ووقت کے مقابلہ میں ہوتی ہے، اس لئے یہ صورت بھی سود کے حکم میں داخل ہے، جیسا کہ مولانا ظفر احمد صاحب نے تفصیل سے ذکر فرمایا ہے (اعلاء السنن ۱۴/ ۶۸، ۲۶۰))۔

حاکم نے اسے روایت کیا ہے (مستدرک حاکم ۲/ ۶۵۲) اور صحیح الاسناد قرار دیا ہے (سیر کبیر ۴/ ۲۹، ۲۲۸، اعلاء السنن ۱۴/ ۲۶۳)۔

فریق ثانی

(۴)

کیا حضرت عباس کے فعل کا حضور ﷺ کو علم تھا

۴- حضرت عباس کا واقعہ صحیح ہے، لیکن احتمال ہے کہ حضور ﷺ کو اس کا علم نہ رہا ہو، یا یہ کہ خود حضرت عباس کو حرمت کا علم نہ ہو، پھر یہ کہ حضور ﷺ نے یہ اعلان حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا تھا اور عام اعلان فرمایا تھا اور حضرت عباس کا یہ عمل جیسا کہ آیت "وذروا مابقی من الربوا'' کے شان نزول سے متعلق مختلف روایات سے ظاہر ہوتا ہے حجۃ الوداع سے پہلے کا تھا، یہ احتمالات ''شرح المہذب'' میں مذکور ہیں اور صاحب ''اعلاء السنن'' نے وہیں سے ان کو نقل فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

''شارح مہذب کا کہنا ہے کہ حضرت عباس کے واقعہ میں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جسے دلیل بنا کر یہ کہا جا سکے کہ وہ اسلام لانے کے بعد بھی ایسا کرتے رہے اور اگر ان کا یہ عمل بعد اسلام کا مان بھی لیا جائے تو احتمال ہے ان کو اس کی حرمت کا علم نہ رہا ہو'' (شرح المہذب ۱۱/ ۲۳۰)۔

واقعہ بنو نضیر کی روایت معتبر نہیں ہے

۵- حاکم کی تصحیح معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ ذہبی نے ان کے قول پر جرح کی ہے اور

فرمایا ہے کہ اس کے رواۃ میں زنجی ضعیف ہیں اور عبدالعزیز ثقہ نہیں ہیں (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۶۷)۔

فریق اول

(۵)

حضور ﷺ کو واقعہ کا پورا علم تھا

مولانا ظفر احمد صاحب نے احتمالات پر تفصیل سے گفتگو کرتے ہوئے بہ تحقیق ثابت کیا ہے کہ حضور ﷺ نے سود کی معافی کا اعلان دو مرتبہ فرمایا، پہلی مرتبہ فتح مکہ کے موقع پر جس کے ذریعہ اہل مکہ پر جو سود تھا اسے معاف کیا، اس لئے کہ اب مکہ دارالاسلام بن چکا تھا، اس سے پہلے اس کے دارالحرب ہونے کی بنا پر وہاں اس قسم کے معاملات جائز تھے۔

دوسرا موقع وہ ہے جس کا تذکرہ عام کتابوں میں ملتا ہے، یعنی حجۃ الوداع کا موقع اس موقع پر آپ نے دوسری مرتبہ یہ اعلان فرمایا یہ اعلان عام اور سارے عرب کے لئے تھا، اس لئے کہ اس وقت تقریباً سارا عرب دارالاسلام بن چکا تھا۔

شارح مہذب کے اشکالات کے جواب میں مولانا فرماتے ہیں:

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عباس برابر سود کا کاروبار کرتے رہے، حتی کہ فتح مکہ کے ذریعہ جاہلیت کا دور دورہ ختم ہو گیا تو وہ اہل ثقیف سے یہ معاملہ کرتے رہے، حتی کہ سورۂ بقرہ کی آیات نازل ہوئیں تو ان کے اس کاروبار کا سلسلہ بالکل بند ہو گیا، سورۂ بقرہ کا نزول فتح مکہ کے واقعہ سے ایک مدت بعد ہے، اور ظاہر یہی ہے وہ اسلام لانے کے بعد بھی اپنا کاروبار کرتے آرہے اور یہ بات بہت بعید از قیاس ہے کہ ان کو حرمت سود کی خبر نہ ہو، اس لئے کہ سود کی حرمت غزوۂ خیبر کے موقع پر ہو چکی تھی اور حجاج بن ارطاۃ کے واسطے سے حضرت عباس کو یہ بات معلوم ہو گئی تھی، جیسا کہ طحاوی نے ذکر کیا ہے (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۵۷، مشکل الآثار للطحاوی ۴/ ۲۴۳)۔

مزید یہ کہ مولانا نے اس مسئلہ پر ایک دوسرے انداز سے بھی کلام کیا ہے، چنانچہ بہ تحقیق ثابت فرمایا ہے کہ ''ربا النسیہ'' یعنی قرض پر سود کی حرمت اسلام میں شروع سے ہی رہی ہے، مولانا نے اپنے اس دعوی پر بخاری کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں آیا ہے کہ حضور ﷺ جب مدینہ تشریف لائے اور اہل مدینہ کے کاروباری معاملات کو ملاحظہ فرمایا تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: ''جو معاملہ کرو ہاتھوں ہاتھ کیا کرو، ادھار نہ کیا کرو''۔

نیز اس دعوی کی دلیل یہ امر بھی ہے کہ پچھلی شریعتوں میں بھی سود حرام رہا ہے اور قاعدہ ہے کہ پچھلی شریعت کا کوئی حکم اگر اس شریعت کی کسی نص، آیت، یا روایت میں بغیر نکیر وانکار کے ذکر کیا جائے تو اس شریعت کے حق میں وہ باقی مانا جاتا ہے اور اس درجہ میں ہوتا ہے کہ گویا اس شریعت میں بھی اس کا مستقلاً نزول ہوا ہے اور مکی آیات، نیز ان آیات میں اس کا تذکرہ ہے جو صراحت کے ساتھ سود کی حرمت پر دلالت کرنے والی آیات سے پہلے نازل ہوئیں، مثلاً سود سے متعلق آیات کا تیسرا اور چوتھا موقع، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ قرض پر لیا جانے والا سود تو مکہ ومدینہ دونوں جگہ حرام رہا، اور مدینہ میں غزوۂ خیبر کے موقع پر جس سود کی حرمت کا اعلان ہوا وہ دراصل ربا البیوع (خرید فروخت میں سودی معاملہ جس کی تفصیل گزر چکی ہے وہ) تھا، اسی لئے اس کے سلسلہ میں بعض حضرات کو اشکالات پیش آئے (اعلاء السنن ۱۴/ ۱۷۲،۱۷۱)۔

روایت معتبر ہے

۶۔ سنن بیہقی میں ابوصالح حکم بن موسی سے عبدالعزیز کا متابع موجود ہے (بیہقی ۶/ ۲۸)۔

(ایک راوی کی موافقت میں دوسرا راوی جو حدیث روایت کرے وہ حدیث متابع کہلاتی ہے، بشرطیکہ دونوں راویوں نے ایک ہی صحابی سے وہ حدیث لی ہو، اور اگر دو صحابی راوی ہوں تو شاہد کہلاتی ہے، اور تعلیق بغیر سند کے روایت کرنے کو کہتے ہیں، مقدمہ مشکوۃ)۔

نیز یہ کہ عبدالعزیز مسلم کے رواۃ میں سے ہیں، امام بخاری نے بھی تعلیقات میں ان کی روایت ذکر کی ہے اور ابن معین العجلی ، ابوحاتم وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے (التہذیب ۶/۳۴۰)۔

رہا زنجی کا معاملہ تو ان کی تصدیق وتوثیق میں محدثین کا اختلاف ہے، مولانا ظفر صاحب نے "اعلاء السنن" میں مختلف مواقع پر ان کی توثیق کا ذکر کیا ہے، نیز بیہقی کا بیان ہے کہ اسی حدیث کو واقدی نے اپنی سیر میں بسند (عن ابن اخی الزہری عن الزہری عن عروۃ)، یعنی زہری کے بھتیجے سے بواسطہ زہری حضرت عروہ سے روایت کیا ہے اور یہ زنجی کی روایت کے لئے بہترین شاہد ہے، لہذا خود زنجی کی حدیث حسن قرار پائے گی (اعلاء السنن ۱۴/۳۶۷)۔

فریق ثانی

(۵)

۶- آپ کے مسلک ومتدل کے سلسلہ میں ہمیں دو اشکال ہیں۔

نص قرآنی کی تخصیص خبر واحد سے

اول یہ کہ نص قرآنی جو کہ مطلقاً، یعنی ہر حال میں سود کی حرمت کو بتاتی ہے اس کو خبر واحد- یعنی وہ حدیث جو اہل حرب کے ساتھ سود کے معاملہ کی حالت وجواز پر دلالت کرتی ہے، اس- کے ذریعہ اس نص قرآنی کو کیسے خاص کیا جا سکتا ہے، جبکہ خبر واحد کے ذریعہ قرآن مجید کے کسی عام کو خاص کرنا اور اس میں کوئی قید لگانا آپ کے نزدیک جائز نہیں۔

دینے ولینے میں فرق کیوں

دوم یہ کہ دلائل سے سود کے لینے ودینے دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا، پھر لینے کو حلال اور دینے کو حرام کہنا بغیر کسی دلیل کے ایک پہلو کو ترجیح دینا اور دعوی بغیر دلیل ہوگا۔

فریق اول

(۶)

یہ تخصیص اول نہیں ہے یا تخصیص نہیں ہے

پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ خبر واحد کے ذریعہ نص قرآنی کو خاص کرنا اس وقت منع ہے، جبکہ یہ تخصیص پہلی مرتبہ ہو، لیکن اگر کسی دلیل قطعی سے اس کی تخصیص پہلے ہو چکی ہو تو پھر خبر واحد کے ذریعہ بھی اس کو خاص کیا جا سکتا ہے، اور یہاں ایسا ہی ہے، اس لئے کہ جو آیات وروایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ کفار عام احکام شرع کے مخاطب نہیں ہیں، ان نصوص نے پہلے ہی ان آیات کو اہل حرب کے حق میں خاص کر دیا ہے، اور اس تخصیص کے بعد ان آیات میں قطعیت نہیں رہ گئی کہ خبر واحد سے ان کو خاص نہ کیا جا سکے، بلکہ اب یہ آیات دلائل ظنیہ کے قبیل سے ہو گئیں، لہذا اس روایت کی ذریعہ ان کو خاص کیا جا سکتا ہے (تحذیر الاخوان ر ۴)۔

یہ جواب تو حضرت تھانوی کے قلم فیض رقم کا تحریر کردہ ہے، دوسرے حضرات نے بھی اپنے اپنے انداز پر اس کا جواب دیا ہے، مولانا ظفر صاحب نے بطور جواب ''بدائع الصنائع'' سے حضرات طرفین کے مسلک کی تحقیق نقل فرمائی ہے، جس میں یہ بھی مذکور ہے:

''اس صورت میں سود کا تحقق ہی نہیں ہوتا کہ خبر واحد کے ذریعہ نص قرآنی کی تخصیص کا سوال پیدا ہو، اس لئے کہ سود اس زیادتی کو کہتے ہیں جس کے حصول کے لئے معاملہ کیا جائے، اور جو معاملہ کی بنا پر حاصل ہو اور اس صورت میں بظاہر جو معاملہ ہوتا ہے وہ سود کو حاصل کرنے کے لئے نہیں، بلکہ مسلم مستامن کیلئے - کافر حربی کے مال پر قبضہ وملکیت جمانے کی جو شرط ہے اس - کے حصول کے لئے ہوتا ہے، یعنی اس کی رضا کے حصول کے لئے، اس لئے کہ کافر حربی کا مال مسلمان کے لئے مباح ضرور ہے مگر جب کوئی مسلمان امان لے کر اس کے ملک میں جائے تو اس مسلمان کے لئے اس ملک کے کسی باشندے کے ساتھ دھوکہ یا زور وزیادتی کا معاملہ جائز نہیں ہوتا۔

بلکہ اس مباح کو حاصل کرنے کی یہی صورت رہ جاتی ہے کہ کسی طرح کا بھی کوئی معاملہ کافر سے کر کے اسے اپنا مال اس مسلمان کو سپرد کرنے پر آمادہ کرلیا جائے، خواہ وہ معاملہ شرعاً جائز ہو یا ناجائز، تو اس مسلمان کا اس حربی کے مال پر قبضہ محض اسی معاملہ کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ قبضہ تو اسی حق کی بنا پر ہوتا ہے جو ہر مسلمان کو کافر حربی کے مال کے سلسلہ میں حاصل ہے، البتہ اس صورت معاملہ کو محض اس کی رضا حاصل کرنے کے لئے واسطہ وذریعہ بنالیتے ہیں (اس لئے خاص اس صورت کی حلت وحرمت کو نہیں دیکھا جاتا، بلکہ مقصود کو دیکھا جاتا ہے جو کہ بہر حال جائز ہے)''۔

رہ گئی یہ بات کہ جو حربی امان لیکر دارالاسلام میں آتا ہے آخر اس کے ساتھ بھی یہی صورت کیوں نہیں کرتے وہ بھی تو آخر حربی ہے اور حربی کا مال مسلمان کے لئے مباح ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حربی کے مال کی وہ حیثیت باقی نہیں رہ جاتی، اس لئے کہ جب مسلمانوں کے لئے اس میں کسی ناجائز تصرف کی اجازت نہیں رہ گئی، تو اب اس کا کوئی مال حاصل کرنے کے لئے باقاعدہ شرعی معاملہ کرنا پڑے گا، اور معاملہ کے اندر سود کی شرط لگانا باعث فساد اور ناجائز ہوگا (بدائع الصنائع ۵ر ۱۹۲)۔

صاحب ''بدائع'' کی اس تحقیق میں جس موقع پر انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ اس صورت میں سود کا تحقق ہی نہیں ہوتا، مولانا ظفر صاحب نے حاشیہ تحریر فرمایا ہے:

''جب اس صورت میں سود کا تحقق ہی نہیں ہوتا تو امام ابوحنیفہ پر یہ اعتراض نہ ہوگا کہ وہ آیات قرآنیہ کو محض حضرت مکحول کی مرسل روایت کی بنیاد پر خاص قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ نصوص کا عموم عقد (معاملہ) کے ذریعہ حاصل کی جانے والی زیادتی کے لئے ہے، نہ کہ استیلاء کے طور پر مال حاصل کرنے کو (استیلاء سے مراد حربی کے مال پر حاصل ہونے والا حق ملکیت ہے) پھر یہ کہ نصوص نے سود کی حرمت کو بتایا ہے اور یہاں سود ہی نہیں ہے، جیسا کہ صاحب ''بدائع'' کی تحقیق ہے'' (اعلاء السنن ۱۴ر ۲۵۹)۔

ایک اور موقع پر حضرت مولانا نے اسی امر کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

''دارالحرب میں سود کی حرمت پر کوئی مستقل دلیل نہیں ہے اور نصوص نے مطلقاً حرمت کو بیان کیا ہے، جس میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ کہاں پر ایسا ہوگا اور کہاں نہیں''۔

اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ آیات کا منشا یہ ہے کہ سود جہاں کہیں ہو حرام ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ جس جگہ بھی اس کا تحقق ہو جائے حرام ہوگا، باقی یہ بات کہ سودی معاملات ہر جگہ سود کو شامل ہوتے ہیں اور کوئی جگہ سود کے تحقق سے خالی نہیں، آیات قرآنیہ اس پر دلالت نہیں کرتیں اور اس تحقیق کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ حضرت مکحول کی مرسل حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ دارالحرب میں سود کا تحقق ہوتا ہے، پھر بھی جائز ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ دارالحرب میں اگر معاملہ مسلم و حربی کے درمیان ہو تو سود کا تحقق و وجود ہی نہیں ہوتا، لہٰذا آیات قرآنیہ اور اس حدیث کے درمیان کوئی تعارض نہ ہوگا کہ تخصیص کی ضرورت پیش آئے (آیات کا محمل کچھ اور ہوگا اور حدیث کا کچھ اور) (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۶۰)۔

''فتح القدیر'' اور حاشیہ ''عنایہ'' میں اس اشکال کا جواب بایں الفاظ دیا گیا ہے:

''نصوص میں وہ سود مراد ہے جو اس مال میں ہو جو مسلمان کے حق میں ممنوع و حرام ہے اور اہل حرب کا مال اس قسم کا نہیں ہوتا ہے لہٰذا کوئی تعارض ہی نہیں ہے'' (فتح القدیر و حاشیہ عنایہ ۵/ ۳۰۰)۔

سود دینا ایک قسم کا احسان ہے

رہا دوسرا اشکال کہ جواز صرف لینے کا کیوں ہے دینے کا کیوں نہیں؟ تو اس پہلو پر علماء محققین نے کافی بحث فرمائی ہے اور موضوع بحث و کتاب کی مناسبت سے نیز آج جو حالات عمومی طور پر درپیش ہیں کہ سود دینے کی نوبت زیادہ آتی ہے لینے کی تو شاید ہی آتی ہو، ان وجوہات کی بنا پر اس اشکال سے متعلق تفصیلات کا یکجا طور پر بصورت مضمون پیش کر دینا مناسب معلوم ہوا جو کہ آئندہ صفحات میں پیش خدمت ہے، ویسے بطور جواب اشکال حضرت تھانوی کی تحقیق ملاحظہ ہو:

''اہل حرب کو سود دینا ان کے ساتھ احسان کرنا ہے، اس لئے کہ سود اس زیادتی کا نام

ہے جو عوض سے خالی ہو اور ہمیں ان کے ساتھ حسن سلوک سے منع کیا گیا ہے فرمان باری ہے:
''انما ینهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم أن تولو هم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون" (سورۃ ممتحنہ: ۹) (خدا انہیں لوگوں کے ساتھ تم کو دوستی کرنے سے منع کرتا ہے جنہوں نے تم سے دین کے بارے میں لڑائی کی اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا اور تمہارے نکالنے میں اوروں کی مدد کی تو جو لوگ ایسوں سے دوستی کریں گے وہی ظالم ہیں) اس ممانعت کا مصداق اہل حرب ہیں'' (تحذیر الاخوان ر ۳)۔

فریق ثانی (جمہور)

(۷)

دو آیات عدم جواز کو بتاتی ہیں

۸- منع جواز کے سلسلہ میں ہماری تائید دو آیتوں سے ہوتی ہے یعنی:

"یأیها الذین أمنوا اتقوا الله وذروا مابقي من الربوا إن كنتم مومنين" (سورۃ بقرہ: ۲۷۸)، اور "وما أتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربو عند الله" (سورۃ روم: ۳۹) (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور سود سے کچھ باقی رہ گیا ہے تو اسے چھوڑ دو اگر تم ایمان لانے والے ہو اور جو چیز تم اس غرض سے دو گے کہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جائے سو وہ اللہ کے آگے نہیں بڑھتی)۔

پہلی آیت سے تائید کی وجہ یہ ہے کہ نزول آیت سے پہلے ربا کے سلسلہ کی جو رقم دوسروں کے ذمہ تھی، اس آیت میں اس کو چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا ہے، اور آیت فتح مکہ کے بعد نازل ہوئی اور مکہ فتح سے پہلے دارالحرب تھا اگر دارالحرب میں ربا حلال ہوتا تو فتح سے پہلے کا جو ربوی مال ایک دوسرے پر باقی تھا اسلام اس کے لینے سے نہ روکتا، اس لئے کہ وہ تو معاملہ

کرنے والے کا حق بن چکا تھا، جیسے کہ کوئی ذمی اگر شراب بیچے اور قیمت وصول کرنے سے پہلے اسلام لے آئے تو اسلام لانے کے بعد اس کے لئے اپنی شراب کی قیمت وصول کرنا جائز ہے، لیکن جب اس سے منع کرنا ثابت ہے تو لامحالہ اسے حرام کہا جائے گا، اس لئے ہم ذمیوں کو بھی اس کی اجازت نہیں دیتے، اگرچہ شراب اور خنزیر وغیرہ کی خرید وفروخت کی ان کو اجازت دیتے ہیں، اس لئے کہ ربا تمام مذاہب میں حرام ہے۔

اور دوسری آیت سے تائید کی وجہ یہ ہے کہ سورۂ روم اور سورۂ مدثر دونوں ہی مکی ہیں اور دونوں کا نزول فتح مکہ سے پیشتر ہے اور دونوں میں زیادہ مال حاصل کرنے کی غرض سے ہدیہ دینے کی ممانعت کی گئی ہے، اگرچہ زیادہ کی شرط نہ لگائے تو پھر ان آیات میں زیادتی حاصل کرنے کی غرض سے ہدیہ دینے کی ممانعت کا کیا مطلب، بلکہ یہ ممانعت بے فائدہ ہوگی (تحذیر الاخوان ر ۵)۔

فریق اول

(۷)

جاہلیت کے ربوا کی معافی محض حرمت کی وجہ سے نہیں

۸-جہاں تک سوال ہے پہلی آیت سے استدلال کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جاہلیت کے ربا کا معاف کر دینا ضروری نہیں کہ اس کی حرمت کی وجہ سے ہی ہو، بلکہ اس کی غرض یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اس کی بنا پر آپس میں جو بغض وعداوت کی فضا قائم تھی اور اس کا بقاء فتنہ وفساد کا سبب بن سکتا تھا، اس بغض وعداوت اور فتنہ وفساد کو دفع کرنے کی غرض سے اسے ختم کر دیا گیا، جیسے کہ سالوں پیشتر کے مقتولین جن کا قصاص لینا یا خون بہا وصول کرنا عرب ضروری سمجھتے تھے ان کے خون کو معوف۔ کر دیا گیا تو اس وجہ سے نہیں کہ قتل وخونریزی مباح ہے، بلکہ قصاص کے سلسلہ کے باقی رہنے کی بنا پر فتنہ وفساد کا سلسلہ چل رہا تھا اسے ختم کرنے کے لئے ایسا کیا گیا

ربا ذمیوں کو اس سے روکنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دارالاسلام میں رہتے ہوئے جب

ایسا کوئی کاروبار کیا جائے گا جس میں بظاہر کافی نفع نظر آتا ہے تو مسلمان بھی اس سے دلچسپی لینے لگیں گے حالانکہ ان کو اس سے روکا گیا ہے، پھر یہ کہ دارالحرب کے حق میں تو استثناء بھی ہے کہ ربا کو وہاں جائز بتایا گیا ہے (تحذیر الاخوان ر ۵)۔

گذشتہ صفحات میں آپ یہ پڑھ چکے ہیں کہ مولانا ظفر صاحب نے بالتحقیق ثابت فرمایا ہے کہ سود کی معافی کا اعلان دو مرتبہ کیا گیا اور دونوں مرتبہ اس کی معافی کا اعلان ان لوگوں کے حق میں تھا جو اعلان سے پہلے کافر تھے اور دارالحرب کے باشندے تھے اور بوقت اعلان وہ خود صاحب ایمان اور ان کے علاقے دارالاسلام بن چکے تھے اور دارالاسلام میں اس کاروبار کی قطعاً اجازت نہیں ہے اور یہ اعلان دارالاسلام میں اس کاروبار کو بند کرنے کے لئے ہی کیا جاتا رہا۔

دوسری آیت کا معاملہ یہ ہے کہ علماء کا اتفاق ہے کہ ان آیات میں نہی وممانعت تحریم کے لئے نہیں بلکہ تنزیہی ہے اور یہ کہ ربا کی حرمت کا حکم مدینہ ہی میں نازل ہوا، مکہ میں اس کا کوئی ذکر نہ تھا اس لئے کہ احکام مکہ میں نازل ہی نہیں ہوئے (تحذیر الاخوان ص ۶)۔

ویسے گذشتہ صفحات میں یہ بھی ذکر کیا جا چکا ہے کہ مولانا ظفر صاحب کی تحقیق اس مسئلہ میں جمہور کے خلاف ہے، انہوں نے ربا کی حرمت کو مکی آیات سے ثابت کیا ہے اور مکہ کے زمانہ قیام سے ہی ربا کی حرمت کے قائل ہیں، لہٰذا ان کی تحقیق کے مطابق ان آیات میں حرمت کا تعلق صرف مسلمانوں سے ہوگا۔

جوازلین ودین دونوں کایاصرف لین کا

مختلف حضرات نے اس مسئلہ پر کلام کیا ہے کہ دارالحرب میں مسلمان کے لئے سودی معاملہ کا جواز صرف لینے کے لئے خاص ہے یا یہ کہ لینے اور دینے دونوں کو شامل ہے۔

مبسوط سرخسی کی عبارت

''مبسوط سرخسی'' کی ایک عبارت سے ہر دو کے جواز کا پتہ چلتا ہے صاحب ''مبسوط'' فرماتے ہیں:

''دونوں صورتیں برابر ہیں، خواہ مسلمان ایک درہم کے عوض دو درہم لے یا یہ کہ ایک درہم کے بدلے دو درہم دے، اس لئے کہ کافر کو وہ جو کچھ دے رہا ہے کافر اس پر ہر حال میں خوش ہے، خواہ اسے کم ملے یا زیادہ ،لہذا مسلمان اس کا مال اباحت کے طور پر لے رہا ہے''
(المبسوط ۱۴؍۵۹)۔

عام کتب کی عبارت

نیز اس مسئلے میں اس سے بھی کافی فائدہ اٹھایا گیا ہے کہ کتب فقہ میں جہاں کہیں پر دارالحرب میں سود کی بحث آئی ہے یہی مذکور ہے کہ دارالحرب میں مسلم اور حربی کے درمیان ربا ہے نہیں، یعنی ایک عام بات مذکور ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ جیسے مسلمان کے لئے لینا جائز ہے ویسے اس کے لئے دینا بھی جائز ہے۔

دہلوی و پانی پتی کے فتاوی

اسی بنیاد پر حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی اور قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی وغیرہ

نے دونوں صورتوں کے جواز کا ذکر کیا ہے، حضرت شاہ صاحب اپنے ایک فتوی میں فرماتے ہیں:

''دار الحرب میں کافروں کو سود دینا اور ان سے لینا دونوں ہی امر جائز ہیں، اس لئے کہ ''ہدایہ'' میں مذکور ہے:''لا ربا بین المسلم و الحربی فی دار الحرب'' (دار الحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان بالکل ربا نہیں ہے)، اور قاعدہ ہے کہ نصوص فقہ کا اطلاق مسئلہ و حکم کی تعمیم یعنی عام ہونے کی نفی کرتا ہے، لہذا لینا و دینا ہر دو صورتیں نفی کے تحت داخل ہوں گی ہاں یہ کہ حربی کو سود دینے کے سلسلہ میں مسلمان کو احتیاط کرنی چاہئے، بے ضرورت نہ دے'' (فتاوی عزیزی ار ۳۳-۳۴)۔

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:

''کتب فقہ کی عبارتیں عام اور لینے و دینے دونوں کو شامل ہیں، قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی نے سود کے متعلق جو رسالہ تحریر فرمایا تھا اس میں اس کی وجہ بھی بیان فرمائی ہے جو (پورے طور پر) یاد نہیں، لیکن اتنا تو بہر حال ظاہر ہے کہ حربیوں سے سود لینا اس لئے جائز ہے کہ حربی کا مال مباح ہے، بشرطیکہ اس کے لینے میں عہد شکنی نہ لازم آتی ہو اور جب وہ خود بخود اپنا مال دے رہا ہو تب تو بلا شبہ حلال ہوگا اور ان کو سود دینا اس لئے حلال ہے کہ مسلمان کو تو حرام کھلانا جائز نہیں اور وہ سب حرام خور ہی ہیں، اس لئے اگر انہیں کوئی چیز بطور سود دی جائے تو زیادہ سے زیادہ یہی ہوگا کہ وہ حرام کھائے گا بس'' (حوالہ سابق ار ۲۸)۔

صاحب فتح القدیر کی بحث

کتب فقہ اور اقوال فقہاء کے عموم، نیز اس عموم کا عموم جواز کے لئے تقاضا کرنا، اس کا ذکر صاحب فتح القدیر اور دوسرے فقہاء نے بھی کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ:

''مسلمان کے حق میں جواز کی جو علت بتائی جاتی ہے اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ معاملہ اسی وقت جائز ہوگا جبکہ زیادتی مسلمان کو حاصل ہو رہی ہو، حالانکہ الفاظ حدیث، نیز ربا و قمار کا مفہوم عرفی و اصطلاحی (کہ جس کے مطابق زیادتی یا مال متعاقدین میں سے کسی ایک کو غیر متعین

طور پر حاصل ہونا چاہئے، ربا میں بھی قمار میں بھی، ربا میں اس لئے کہ متعاقدین میں سے کوئی بھی زیادہ دے سکتا ہے اور قمار اس لئے کہ مال اسے ملتا ہے جو جیتا ہے اور جیتنے والا متعین نہیں ہوتا ان امور) کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا جواز جانبین کے لئے ہو" (فتح القدیر ۵/ ۳۰۰، البحر الرائق ۶/ ۱۳۵، شامی ۴/ ۱۸۸)۔

صاحب فتح وشامی کا جواب

اس کے بعد اس اشکال کا جواب ان الفاظ میں دیا گیا ہے:

"اطلاق نص کا تقاضا تو یہی ہے کہ جواز عام ہو، مگر اصحاب درس کا یہی کہنا ہے کہ علت جواز کے پیش نظر خواہ ربا ہو، خواہ جوا، زیادتی کا جواز صرف مسلمان کے لئے ہے کافر کے لئے نہیں" (فتح القدیر ۵/ ۳۰۰)۔

علامہ شامی نے اس کی تائید میں "سیر کبیر" کی ایک عبارت نقل کی ہے جس سے صراحۃً صرف مسلمان کے لئے جواز ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے خود ہی بعد میں فرمایا ہے علامہ شامی فرماتے ہیں: "صاحب فتح نے اصحاب درس کی جو توجیہ ذکر فرمائی ہے اس پر "سیر کبیر" اور اس کی یہ عبارت دلالت کرتی ہے، "اگر کوئی مسلمان دار الحرب میں امان لیکر داخل ہو اور اہل حرب کا مال ان کی خوشی سے حاصل کرلے تو خواہ کسی طریقے سے حاصل کرلے جائز ہے اس لئے کہ وہ جو کچھ لے رہا ہے وہ مباح ہے، لہذا یہ مال اس کے حق میں حلال وطیب ہوگا" (الخ)۔

سیر کبیر کی اس عبارت پر بطور حاشیہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

"دیکھئے صاحب سیر نے صرف کافروں کے مال کو ان کی رضا سے حاصل کرنے کو اپنی بحث کا موضوع بنایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فقہاء نے اس سلسلہ میں ربا وقمار سے متعلق جو کچھ ذکر کیا ہے اس کا تعلق کفار کے مال کو حاصل کرنے سے ہے، اگرچہ لفظ عام ہے" (شامی ۴/ ۱۸۸)۔

اور کسی مسئلہ میں "سیر کبیر" سے زیادہ لائق اعتبار کس کتاب کی صراحت ہو سکتی ہے، اس لئے کہ یہ خود صاحب مذہب امام محمد کی تصنیف ہے اور آخری تصنیف ہے۔

بعض اکابر دیوبند کے فتاوی

چنانچہ حضرت تھانوی فرماتے ہیں:

''شاہ عبدالعزیز صاحب کا اس مسئلہ میں علی الاطلاق فتوی دینا کہ لینا اور دینا دونوں جائز ہیں، شامی کی اس صراحت کے خلاف ہے کہ صاحب ''فتح'' نے اس باب میں جو کچھ فرمایا ہے ''سیر کبیر'' سے اس کی تائید ہوتی ہے، یعنی فقہاء نے صرف اسی شق کو جائز کہا ہے، جبکہ زیادتی مسلمان کو حاصل ہو رہی ہو'' (امداد الفتاوی ۳/۱۴۳)۔

حضرت تھانوی اپنے ایک فتوی میں جو پراویڈنٹ فنڈ سے قرض لے کر مع سود قرض کی واپسی سے متعلق تھا۔ فرماتے ہیں:

''جو رقم درمیان ملازمت میں گورمنٹ سے اپنے فنڈ میں سے بطور قرض لی جاتی ہے اس پر سود دینا مختلف فیہا مسئلہ میں داخل نہیں، اس لئے کہ اس مختلف فیہ مسئلہ سود لینے کا ہے اور یہ سود دینے کا ہے، جس کی حرمت منصوص علیہا ہے'' (امداد الفتاوی ۳/۱۱۱)۔

تحذیر الاخوان میں فرماتے ہیں:

''دینا تو کسی حالت میں جائز نہیں ہو سکتا'' (تحذیر الاخوان ۹)۔

مفتی محمد شفیع صاحب اپنے ایک فتوی میں فرماتے ہیں:

''مشائخ نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ سود لینا جائز ہے، دینا جائز نہیں'' (عزیز الفتاوی امداد المفتین ۷، ۸/۳۶)۔

مولانا اقبال سہیل صاحب اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''مسلمان کے لئے یہ ناجائز ہے کہ وہ کسی غیر مسلم کو سود دے، کیونکہ سود دینا درحقیقت ظلم کا موقع دینا ہے اور دار الحرب میں تو اور بڑی معصیت ہے، بلکہ تقریباً اتنا ہی بڑا جرم ہے جتنا کہ دوران جنگ کسی سپاہی کا اپنے میگزین میں سے کچھ سامان جنگ لے کر مخالف اور محارب فوج کے سپاہی کو دے دینا'' (حقیقۃ الربوا ۷۷)۔

مبسوط کی عبارت کی توجیہ

جہاں تک سوال ہے" مبسوط" کی عبارت کا تو مولانا ظفر احمد صاحب نے اس کا ذکر کر کے اس کی توجیہ الفاظ ذیل میں بیان فرمائی ہے:

" صاحب" مبسوط" کی یہ مراد نہیں ہے کہ مسلمان حربی کو اس کے تھوڑے مال کے عوض اپنا زیادہ مال دے دے بغیر کسی رعایت اور اپنے فائدہ کے، اگر چہ احسان وحسن سلوک کے طور پر کیوں نہ ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اسی وقت جائز ہوگا جبکہ مسلمان کا اس صورت میں بھی فائدہ ہو رہا ہو، مثلاً یہ کہ وہ دو درہم دیکر ایک درہم تاخیر کے ساتھ لے، یا دو گھٹیا درہم دیکر ایک عمدہ درہم لے، اس لئے کہ یہ صورت بیع کے سلسلہ میں بیان کی گئی ہے اور بیع میں متعاقدین ایک دوسرے کے نفع سے درگزر سے کام نہیں لیتے، بلکہ ہر ایک اپنے نفع کا متلاشی ہوتا ہے اور اس کے لئے دوسرے کی بات کو ٹالنے کی کوشش کرتا ہے، اس لئے خرید وفروخت کے باب میں زیادہ دیکر قلیل کو لینا حسن سلوک کے قبیل سے نہیں ہوسکتا" (اعلاء السنن ۱۴/ ۳۰۷)۔

خلاصہ یہ کہ اگر چہ جو حدیث اس مسئلہ کے سلسلہ میں اصل مستدل ہے، اس کا عموم یہ چاہتا ہے کہ لینا اور دینا دونوں جائز ہوں، چنانچہ بعض حضرات نے اس رائے کو اپنایا بھی ہے، لیکن عمومی طور پر فقہاء نے صرف لینے کے جواز کو بیان کیا ہے، بلکہ دینے کی حرمت کی صراحت کی ہے۔

دارالحرب میں ربا کے لین دین سے متعلق آخری بات

قائلین جواز اور ان کی حیثیت

گذشتہ تفصیلات سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد تن تنہا نہیں بلکہ ان کا مؤید وہمنوا ابراہیم نخعی جیسا فقیہ بھی ہے جن کا شمار تابعین کی صف اول میں ہوتا تھا اور وہ فقہی اعتبار سے اتنے عالی مرتبہ تھے کہ حضرات صحابہ کی موجودگی میں مسند افتاء کو زینت بخشی اور اگر یہ کہا جائے تو شاید بیجا نہ ہوگا کہ امام صاحب نے یہ رائے انہیں کی اتباع میں اختیار فرمائی، اس لئے کہ امام صاحب کا معمول فقہیات کے سلسلہ میں یہ رہا ہے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ کہ امام صاحب عموماً ابراہیم نخعی کے آثار کو ہی بغیر سند کے نقل فرماتے ہیں (حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۱۱۹)۔

ابرہیم کے علاوہ سفیان ثوری جیسا مشہور زمانہ محدث بھی ہمنوا ہے جن کو علماء حدیث نے ''امیر المومنین فی الحدیث'' اور ''سید المحدثین فی زمانہ'' جیسے گرانقدر القاب سے یاد کیا ہے۔

جواز کے دلائل کی حیثیت

گذشتہ اوراق میں آپ تفصیل کے ساتھ فریقین کے دلائل ملاحظہ فرما چکے ہیں، دلائل کے سلسلہ میں اس بات سے قطع نظر کہ ان کی جو صورت وحیثیت حضرات مجتہدین کے دور میں رہی ہے بعد کے زمانہ میں ان کی وہ حیثیت باقی نہیں رہی، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے بہت سے اقوال کو سمجھنے میں دشواری پیش آتی ہے کہ دلائل جس انداز سے بعد والوں تک پہنچے ہیں ان کی تائید نہیں کرتے اور اس کی وجہ سے مخالفین کو بھی ان پر اعتراض کا موقع ملتا ہے، بہر حال اس میں

کوئی شبہ نہیں کہ یہ مسئلہ ان حضرات کے سامنے پورے طور پر واضح و منقح رہا ہوگا، ورنہ ان کا علم و تقوی اور دیانت اس درجہ میں ہرگز نہ تھا کہ وہ ایسے اہم مسئلہ میں ظاہر نصوص یا جمہور امت سے الگ کوئی راہ اختیار کرتے اور اتفاق سے ہم نے دلائل کی جو ترتیب دی ہے اس کے اعتبار سے انہیں حضرات کا پہلو بھاری ہے اور انہیں کے قول کا رجحان ثابت ہوتا ہے، چنانچہ اسی رائے کو بہت سے حضرات نے اختیار فرمایا ہے۔

صاحب مبسوط و صاحب بدائع

صاحب ''مبسوط'' کی تقریر اسی نہج پر ہے جیسا کہ آپ نے ان کی بعض عبارتیں ملاحظہ فرما چکے ہیں، نیز صاحب ''بدائع'' نے تحقق ربا کے جو شرائط ذکر کیے ہیں اور امام صاحب کے قول کی توجیہ میں جو تقریر فرمائی ہے جو گذشتہ صفحات میں آپ کی نظر سے گزر بھی چکی ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا رجحان بھی اسی جانب ہے۔

شرائط ربا نزد صاحب بدائع

شرائط کے سلسلہ میں صاحب ''بدائع'' علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

''ایک شرط یہ ہے کہ بدلین (یعنی معاملہ کرنے والے ہر دو اشخاص کا مال) معصوم ہو (حربی اور مسلم کے درمیان ربا کا مال حلال ہونا اسی پر متفرع ہے کہ حربی کا مال معصوم نہیں ہوتا)۔

دوسرے یہ کہ بدلین کے شرعاً متقوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی ان کو ضائع کر دے تو اسے اس مال کا تاوان دینا پڑے (مسلمان اور اس حربی کے درمیان جو اسلام لا کر ہجرت نہ کرے ان دونوں کے درمیان ربا کی حلت اسی پر متفرع ہے، اس لئے کہ اس مال کے لئے تقوم، یعنی واجب الضمان ہونا ثابت نہیں، اس وجہ سے کہ اس ہجرت نہ کرنے والے مسلمان کا خون بہا نہیں واجب ہوتا)۔

تیسرے یہ کہ بدلین دونوں میں سے کسی ایک ہی کی ملکیت نہ ہو (بلکہ ہر بدل کا مالک الگ الگ ہو، غلام اور اس کے آقا کے درمیان ربا کی حلت اسی پر متفرع ہے) (بدائع الصنائع ۵، ۱۹۳ - ۱۹۲)۔

متون وشروح میں یہ مسئلہ

تقریباً فقہ کی سب ہی کتابوں میں اس جزئیہ کا ذکر موجود ہے، البتہ ارباب متون نے تو محض اتنا ذکر کیا ہے کہ چند صورتوں میں یا یہ کہ چند حالتوں میں ربا نہیں ہوتا اور اس کے بعد وہ صورتیں ذکر کر دی ہیں جن میں سے تین کا تعلق دار الحرب کے ساتھ ہے، جیسا کہ تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے، رہ گئے اصحاب شروح تو انہوں نے حسب معمول دلائل کی تفصیل کی ہے، لیکن اختلافی صورت کی نشان دہی کے باوجود ارباب متون یا اصحاب شروح میں سے کسی نے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ مفتی بہ اور معمول بہ کس کا قول ہے، امام صاحب اور امام محمد کا یا امام ابو یوسف اور ائمہ ثلاثہ کا، باقی متون میں اس مسئلہ کے ذکر سے بظاہر یہ سمجھا گیا کہ امام صاحب کا قول ہی ان اصحاب متون کے نزدیک مختار ہے، اس لئے کہ عموماً ارباب متون مفتی بہ اقوال کو ہی ذکر کرتے ہیں، یا یہ کہ ذکر میں مفتی بہ قول کو مقدم رکھتے ہیں ☆۔

علماء ہند میں قائلین جواز

یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے متعدد علماء محققین نے دار الحرب میں سود کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، مثلاً قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی جیسا کہ شاہ عبد العزیز صاحب دہلوی نے اپنے ایک فتویٰ میں ذکر کیا ہے کہ قاضی صاحب نے اس موضوع پر ایک رسالہ بھی تحریر فرمایا تھا (فتاویٰ عزیزی ۱/۲۸)۔ اور خود شاہ صاحب نے بھی فتویٰ دیا ہے (فتاوی عزیزی ۱/۲۸، ۳۲، ۳۴، ۱۲۹)، نیز مولانا عبد الحی صاحب فرنگی محلی کی بھی یہی رائے تھی اگرچہ مولانا ہندوستان میں جواز کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ ہندوستان ان کے نزدیک دار الحرب نہیں ہے (مجموعۃ الفتاوی ۲/۱۵۱-۱۴۹)۔

☆ فقہاء نے کتب فقہ کی تین قسمیں کی ہیں: ۱- متون وہ کتابیں جن میں صرف مسائل کا ذکر ہو، ۲- شروح جن میں مسائل کے ساتھ دلائل کا بھی ذکر ہو، اور بعض جزئیات کا اضافہ بھی ہو، ۳- فتاویٰ جن میں وقتی طور پر پیش آنے والی صورتوں کو جمع کر دیا جائے (رسم المفتی ر ۸۳، ۸۴)۔

علماء دیوبند میں جواز کے قائلین

اور باوجود اس کے کہ علماء دیوبند کے علمی سلسلہ کی منتہی ومسند شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کے تلامذہ کبار ہیں بالخصوص شاہ عبدالعزیز صاحب، لیکن پھر بھی علماء دیوبند کی اکثریت کا حرمت پر اتفاق ہے، بجز مولانا ظفر صاحب کے کہ انہوں نے چونکہ ''اعلاء السنن'' حضرت امام صاحب کے مسلک کی توضیح وتائید کے لئے تصنیف فرمائی تھی، اس لئے ان کا رجحان تو جواز کی جانب ہی ہے، نیز اکابر میں حضرت گنگوہی سے بھی جواز کا قول منقول ہے، لیکن حضرت کا یہ قول کسی موقع پر مرقوم ومکتوب نہیں، بلکہ مشافہۃً واسطہ درواسطہ اکابر ثقات اس کے ناقل ہیں۔ "**سمعته عن أستاذی وملاذی المفتی محمود عن شیخه زکریاالکاندهلوی حفظه الله عن أبیه العلام محمد یحیی الکاندهلوی رحمه الله عن أبی حنیفة عصره رشید أحمد الکنکوهی قدس الله سره**"۔

جیسا کہ ذکر کیا گیا مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی بھی جواز کے قائل ہیں اور جتنے بسط وتفصیل کے ساتھ اور مدلل ومبرہن کر کے مولانا نے اس مسئلہ کو اپنی مایہ ناز کتاب ''اعلاء السنن'' میں ذکر کیا ہے، غالباً کسی نے اتنی تفصیل کے ساتھ نہ کلام کیا ہے اور نہ ہی دلائل کو جمع کر کے تحقیق کی ہے مولانا کے آخری الفاظ ہیں:

''خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام محمد کا ہی قول روایت ودرایت کی رو سے قوی ہے اور اس کی بنیاد صرف مکحول کی مرسل روایت ہی نہیں، جیسا کہ اکثر حضرات سمجھتے ہیں، بلکہ اس کے لئے ان کے پاس کئی صریح وقوی دلائل ہیں اور وہ تنہا بھی نہیں، ان سے پہلے بھی اس قسم کے جواز واستثنا کے قائل رہے ہیں، جیسے ابراہیم نخعی کہ ان کے نزدیک غلام وآقا کے درمیان ربا نہیں ہے اور سفیان ثوری پورے طور پر ان کے ساتھ ہیں، اگر آثار اور صحابہ وتابعین کے اقوال سے اس کا ثبوت نہ ہوتا تو ہرگز سفیان ثوری ان کی موفقت نہ کرتے''۔

اس کے ساتھ ہندوستان میں مولانا نے اس بنیاد پر جواز کی نفی کی ہے، اس لئے کہ

مولانا فرماتے ہیں کہ ہندوستان کا دارالحرب ہونا محل نظر ہے، اگر ہوسکتا ہے تو صاحبین کے قول پر، اور اس صورت میں جواز تلفیق پر مبنی ہے جس کو فقہاء منع کرتے ہیں اس وجہ سے کہ جواز تو امام صاحب وامام محمد کے قول پر ہے اور ہندوستان دارالحرب صاحبین کے قول پر ہے، حاصل یہ نکلے گا کہ امام ابویوسف کے نزدیک جواز نہیں اگرچہ دارالحرب ہے اور امام صاحب کے نزدیک دارالحرب نہیں اگرچہ جواز ہے اور تنہا امام محمد کی کوئی رائے ہے، نہیں بلکہ ایک شق میں وہ امام صاحب کے ساتھ اور ایک میں امام ابویوسف کے ساتھ ہیں۔

اس لئے یہاں جواز کو اختیار کرنا اور دو اقوال میں آدھا ادھر آدھا ادھر کرنے کے بعد ہی ہوگا، اور یہی تلفیق ہے، کوئی رائے کسی ایک ہی قول کی بنیاد پر اختیار کی جاسکتی ہے، دو کو خلط کر کے نہیں، جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی ہے۔

علماء دیوبند کا عام رجحان

مذکورہ دو اساطین اور اہل علم کے علاوہ باقی اکابر علماء دیوبند اور معروف ارباب افتاء حرمت کے خیال ورجحان پر ہیں اور انہوں نے اپنے اس فیصلہ میں بنیادی طور پر افتاء کے مشہور قاعدہ کو سامنے رکھا ہے وہ قاعدہ یہ ہے کہ امام صاحب اور ان کے شاگردوں کے درمیان جب کسی مسئلہ میں اختلاف واقع ہو تو جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے اعلیٰ صلاحیتوں سے نوازا ہو اور وہ فقہ کے اصول وجزئیات، نیز آیات وروایات کی بابت وسیع علم ومعلومات کے حامل ہوں انہیں ہر فریق کے دلائل کا مطالعہ کر کے قوت دلیل کے پیش نظر کوئی فیصلہ کرنا چاہئے (رسم المفتی ۶۹) اس کے ساتھ حلت وحرمت کا معاملہ ہونے کی وجہ سے احتیاط بھی ان کے پیش نظر ہے اور اس احتیاط کی بنا اس قاعدہ پر ہے:

"إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام" (الاشباہ والنظائر الفن الأول)۔

(جب حلال وحرام کہیں جمع ہوں تو حرام کو غلبہ دیا جائے گا)۔

مولانا ظفر احمد صاحب، جنہوں نے اس جواز کو مدلل ومبرہن کیا ہے اور اپنی صراحت کے

مطابق اس میں حضرت تھانوی سے استفادہ کیا ہے، جبکہ حضرت کا آخری رجحان عدم جواز کا رہا ہے، جیسا کہ آگے آئے گا، خود انہوں نے بار بار یہ ذکر کیا ہے کہ احتیاط احتراز میں ہی ہے اور ایک صاحب کی طرف سے ''تحذیر الاخوان'' کے رد میں ثابت کئے گئے جواز کو رد کیا ہے اور ہند میں جواز کو تو رد کیا ہی ہے جبکہ اختلافی صورت سے بچنا بالاتفاق پسندیدہ ہے اور ایسی صورت میں کہ جمہور اور سواد اعظم ایک طرف ہوں، جواز کے تحت ان کی جو صراحت نقل کی گئی ہے، مولانا اس کے معاًبعد فرماتے ہیں:

''مع ذلک فلا شک فی کون التوقی عن الربا ولومع الحربی فی دارالحرب ،أحسن وأحوط وأزکی وأحری خروجا من الخلاف'' (اعلاء السنن ۱۴/ ۳۶۰، اس کے بعد تا ۳۶۸)۔

جمہور کے مسلک ودلائل کے وجوہ رجحان

اور حق یہ ہے کہ اگرچہ بعض وجوہ سے حضرات طرفین یعنی امام صاحب اور امام محمد کے دلائل کو قوت حاصل ہے، جیسا کہ آپ تفصیل سے ملاحظہ بھی فرما چکے ہیں، لیکن بوجوہ دیگر جمہور کے دلائل کو زیادہ قوت حاصل ہے۔

اس لئے کہ سب سے اہم مستدل مکحول کی روایت ہے جو اتنے اہم مسئلہ سے متعلق ہے پھر بھی ائمہ حدیث کی کسی مشہور ومتداول (یعنی زیادہ پڑھی جانے والی اور دستیاب ہونے والی) کتاب میں قوی یا ضعیف کسی بھی سند سے مروی نہیں ہے، بلکہ اگر یہ ملتی ہے تو کتب فقہ میں مسئلہ زیر بحث سے متعلق استدلال میں یا حدیث کی ان کتابوں میں جن میں کتب فقہ میں ذکر کردہ روایات کی صراحت کی گئی ہے، یا ان کتابوں میں جن کا شمار متون حدیث کے آخری طبقہ میں ہے اور پھر یہ کہ مرسل بھی ہے اور مجہول بھی اور اگر ارسال کو حنفیہ کے اصول کے پیش نظر گوارہ کرلیا جائے کہ ان نزدیک مرسل حجت ہے تو جہالت کا کوئی حل موجود نہیں ہے۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ امام ابو یوسف اور امام ابوحنیفہ سے لے کر مکحول تک کے

واسطے ان کی حد تک ضرور متعین رہے ہوں، لیکن دوسروں کی حق میں تو وہ غیر معروف و مجہول ہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ زیلعی نے اسے غریب کہا ہے اور ابن المعز نے مغنی میں مجہول ذکر کیا ہے اور امام شافعی نے اسے غیر ثابت اور غیر حجت قرار دیا ہے اور صحت کی تقدیر پر روایت مختلف مفہوم کی محتمل ہے۔

حضرت ابوبکرؓ کا واقعہ بہرحال آغاز اسلام کا ہے جس میں حاصل ہونے والے مال کا صدقہ کر دینا بھی یقینی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وجہ کہیں تو رع (تقوی و احتیاط) ذکر کی گئی ہے، اور کہیں حرمت، تو صدقہ کی وجہ و علت بھی متعین نہیں ہے، رہ گیا ربا کی معافی کا اعلان تو مشہور قول کے مطابق یہ اعلان صرف ایک مرتبہ کیا گیا، باقی یہ کہ حضرت عباس جب فتح مکہ سے پہلے ہی اسلام لا چکے تھے تو پھر ان کو اس عمل سے اسی وقت کیوں نہ روکا گیا تو ہوسکتا ہے کہ اس سلسلہ میں حضور ﷺ کے سامنے کوئی مصلحت رہی ہو جس خیال سے آپ نے اس اعلان میں تاخیر فرمائی اور بنو نضیر تو مفتوح تھے ہی مسلمان ان کا جتنا مال لے لیتے روا تھا۔

نیز اختلاف کے ذکر کے باوجود فقہاء کا ترجیح کے ذکر سے سکوت، ظاہر نصوص قرآنیہ کا اطلاق و عموم، قرآن و حدیث میں ربا سے متعلق وعیدیں، لیلۃ الاسراء (معراج) کے موقع پر سود خوروں کی سخت ترین سزا کا مشاہدہ، دار الاسلام میں ذمیوں کے حق میں بھی اس کی ممانعت اہل صلح و معاہدہ سے متعلق شرائط میں اس کا استثناء، حضرت عمرؓ کا ارشاد کہ ہم نے سود کے اندیشے سے حلال روزی کے نو حصے چھوڑ دیئے، فقہاء کا اصول کہ جب کسی چیز کے متعلق دلیل محرم اور مبیح (حرام کرنے والی اور حلال کرنے والی) دونوں جمع ہو جائیں تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے، پھر قول امام کی ایسی توجیہات جو ان کا امتیاز بھی باقی رکھیں اور مشہور اختلاف سے بھی بچالیں اور آخری چیز احتیاط ان امور و متعدد وجوہ کا تقاضا ہے کہ حرمت کے پہلو کو ترجیح حاصل ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اکابر علماء دیوبند کی آراء

ہمارے اکثر اکابر کے نزدیک مختار حرمت ہی ہے، مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی اپنے

ایک مکتوب میں فرماتے ہیں:

''ایک جانب طرفین دوسری جانب جمہور علماء آخر طرفین کے مسلک کو کیسے ترجیح دی جائے؟''

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب دیوبندی نے اپنے ایک فتوی میں حضرت مولانا کے اسی مکتوب کا ذکر کیا ہے (عزیز الفتاوی و امداد المفتین ۷، ۸ / ۳۰)۔ مولانا رشید احمد گنگوہی کے فتوی میں ایک موقع پر ہے:

''سوال: ان بلاد حربہ میں نصاریٰ کو اپنا روپیہ دے دینا اور اس پر سود لینا جائز ہے یا نہیں؟''
جواب: ''کفار سے بھی سود لینا درست نہیں ہے'' (فتاوی رشیدیہ / ۵۰۲)۔

حضرت تھانوی فرماتے ہیں:

اول تو اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف مخالف اور طرفین کے دلائل مخدوش اور رسم المفتی میں قاعدہ مقرر ہو چکا ہے کہ اقوال علماء کے درمیان تعارض کے موقع پر قوت دلیل پر نظر کرنی چاہئے اور جب اس کی اہلیت نہ ہو تو اس کا حکم دوسرا ہے، پھر امام صاحب کا قول مؤول'' (ملخص و مستفاد از تحذیر الاخوان / ۸)۔

ایک موقع پر فرماتے ہیں:

''اس بقیہ ربا کا معاملہ (جسے بعد میں معاف کر دیا گیا) جس وقت ہوا ہے لینے دینے والے سب حربی تھے تو تحریم کے بعد اگر حربی سے ایسا معاملہ جائز ہوتا تو تحریم کے قبل بدرجہ اولی جائز ہوتا اور وہ رقم حلال ہوتی پھر اس کا ترک کرنا فرض کیوں ہوا'' (امداد الفتاوی ۳ / ۱۱۶)۔

شاہ عبدالعزیز صاحب کا فتوی اور اکابر

یہ سوال سامنے آنے پر کہ شاہ عبدالعزیز دہلوی علماء دیوبند کے اکابر میں سے اور ان کے مقتداء بھی ہیں، پھر علماء دیوبند کیسے ان کی مخالفت کرتے ہیں، حضرت تھانوی اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

''کسی کے فتوی جواز کے بعد اس فعل کو ترک کرنا صاحب فتوی کی مخالفت نہیں ہے، البتہ فتوی وجوب کے بعد اس فعل کو ترک کرنا یا فتوی حرمت کے بعد اس فعل کا ارتکاب کرنا بیشک مخالفت ہے'' (امداد الفتاوی ۳/۱۱۵)۔

ایک اور موقع پر اسی مضمون کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

''میں تو خلاف اس کو سمجھتا ہوں کہ جس میں اور تو ناجائز کہتے ہیں اور میں جائز بتلاؤں اور اس میں خلاف کیا ہے کہ ایک فعل کو اور حضرات تو جائز بتاتے ہیں اور میں ناجائز بتاتا ہوں، کیونکہ یہ تو لوگوں کو تقوی سے دور تو نہیں کرتا احوط میں کیا خرابی ہے؟ میں تو احتیاط سکھلاتا ہوں وہ بھی تو اس جائز کے ترک کی اجازت دیتے ہیں، میں نے اس کی اجازت دیتے ہوئے فعل کو موکد وواجب کہہ دیا'' (حسن العزیز ۱/ ۶۳ حصہ سوم)۔

شاہ صاحب کے فتاوی کا مجموعہ

حضرت شاہ صاحب کے فتوی کے حق میں ایک امر یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ ''فتاوی عزیزی'' کے تمام فتاوی کا تحریر کردۂ حضرت شاہ صاحب- ہونا ہمارے علماء کے نزدیک محل اشکال ہے، اس لئے کہ کتاب کی ترتیب وتدوین شاہ صاحب کی وفات کے بعد ہوئی ہے اور اس دور میں ہوئی ہے، جبکہ ہندوستان میں سنت اور بدعات ورسوم کا معرکہ گرم ہو چکا تھا، نیز ولی اللہی گھرانے اور دوسرے خانوادوں کے علماء میں شدید اختلاف رونما ہو چکا تھا، مزید یہ کہ متعین نہیں کہ اسے کس نے ترتیب دیا ہے، پھر جبکہ کتاب میں بہت سے مسائل عام اہل سنت والجماعت علماء کی آراء کے خلاف، بلکہ بعض مبتدع فرقوں کے موافق ہیں جن کا خود شاہ صاحب کے قلم فیض رقم سے لکھا ہوا ہونا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے، بہت امکان ہے کہ مرتب نے نام سے فائدہ اٹھانے کی غرض سے دوسرے فتاوی کو ان کے فتاوی کے ساتھ شامل کر دیا ہو، تاکہ ان کے نام کی بناء پر باطل خیالات اور غلط اعمال کی اشاعت ہو سکے۔

استاد محترم مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی نے اپنی یادداشت کی کاپی میں اس قسم کے

مسائل کی ایک فہرست محفوظ کر رکھی ہے ☆۔

مفتیان دارالعلوم دیوبند کی آراء

مولانا مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی (صدر مفتی اول دارالعلوم دیوبند) اپنے ایک فتوی میں تحریر فرماتے ہیں:

''حرمت ربوا کے سلسلہ میں آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ میں جو وعید وارد ہوئی ہے وہ مخفی نہیں ہے .... ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مذہب عموم حرمت ربوا کا ہے اور ہمارے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ائمہ کے درمیان جب اختلاف ہو تو اعتبار قوت دلیل کا ہوتا ہے اور امام ابو یوسف کی قوت ظاہر ہے، لہذا اس تقریر پر ربا حرام ہی ہوگا''۔

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندیؒ (یکے از صدور دارالافتاء دیوبند و سابق مفتی اعظم پاکستان) اپنے ایک فتوی میں تحریر فرماتے ہیں:

''دارالحرب میں کفار سے سود لینا جمہور ائمہ وعلماء کے نزدیک حرام ہے، امام مالک وامام شافعی وامام احمد بن حنبل ائمہ حنفیہ سے امام ابو یوسف اسی حرمت کے قائل ہیں، نیز سود کے متعلق قرآن وحدیث میں جس قدر وعیدیں آئی ہیں جو ہر اعتبار سے قطعی ہیں ان کو دیکھ کر کوئی بھی مسلمان جرأت نہیں کر سکتا کہ جس معاملہ میں سود کا احتمال بھی ہو اس کے پاس جائے، امام شعبی

☆ احقر نے حضرۃ الاستاذ کی بیاض سے یہ فہرست نقل کرلی تھی جو فائدہ کی غرض سے ذیل میں نقل کی جارہی ہے: ۱- جواز داد وستد سود بکفار ص ۲۸، ۲۳، ۳۴، ۱۲۹، ۲- طلاق زانیہ ص ۹۹، ۳- گردیدروح گرد مکان وقبر یک چلہ ص ۱۰۹، ۴- استمداد از اموات ص ۳۵، ۹۴، ۱۸۶، ۵- عرس ص ۴۱، ۶، ۵۲، ۶- انتفاع بمرہون ص ۳۹، ۹۸، ۷- آواز فن ہمراہ دف ص ۴، ۵۸، ۱۹۶، ۸- گل و خوشبو نہادن بر قبر ص ۹۳، ۹- فاتحہ و قل بر طعام ص ۶۰، ۵، ۷، ۹، ۱۱، ۱۵۵، ۳۰، ۳۱، ۱۰- امامت خاوند زانیہ ص ۹۹، ۱۱- مسنونیت کثرت طلاق ص ۹۹، ۱۲- انکار سنیت تراویح ص ۱۰۹، ۱۲۵، ۱۸۱، ۱۳- مجلس شہادت و مرثیہ خوانی ص ۱۱۰، ۱۵۵، ۱۴- بھوت گشتن آدمی ص ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۵- اجرت تعلیم قرآن ص ۱۲۹، ۱۶- اقتداء بامخالف در فروع ص ۱۵۶، ۱۹۳، ۱۷- تکفیر تحریم حلال و عکس آں ص ۱۵۶، ۱۸- حرمت مصاہرت نزد شافعی ص ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۹- اصول مذہب ابی حنیفہ ص ۲۶، ۲۰- مسائل [illegible] ص ۴۳، ۱۴۳، ۲۱- نماز عاشورہ ص ۱۹۵۔

نے حضرت عمرؓ سے روایت نقل کی ہے: ہم نے حلال روزی کے دس حصوں میں سے نو حصے ربا کے ڈر سے چھوڑ دیے (کنز العمال باب الربا میں باب الافعال)'' (ایضاً ۳۶)۔

اور اخیر میں چند سال پیشتر استاد مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی دامت برکاتہم نے بھی اپنے ایک فتوی میں تحریر فرمایا ہے۔

''سود کا لینا دینا دار الحرب میں منع ہے، لہذا ربوی معاملات سے پورے طور پر بچا جائے'' (فتاوی محمودیہ ۴/۲۴۰)۔

سود کو حلال قرار دینے میں فتنہ

حلت وحرمت کی رعایت کی بنا پر احتیاط کے علاوہ ایک اور امر جو ان حضرات کے نزدیک اس احتیاط کا داعی تھا حضرت تھانویؒ نے اسے اپنے الفاظ میں ذکر فرمایا ہے:

''سود کا جائز ہونا جی کو نہیں لگتا، دوسرے اگر ہو بھی سہی تو اجازت میں عوام کے لئے بہت بڑا فتنہ ہے، کیونکہ ان میں قیاس فاسد کا مادہ بہت ہوتا ہے، کیا عجب ہے کہ تھوڑے دنوں میں یہ قیاس کرنے لگیں کہ زنا بھی کافر سے جائز ہے، اس طرح سے کہ اول مقدمہ تو یہ ہو کہ سود اور زنا میں فرق نہیں، دوسرا مقدمہ یہ کہ سود کافر سے حلال بس ان دونوں مقدموں کا نتیجہ یہ ہے کہ زنا بھی کافر سے حلال'' (حسن العزیز ۴/۳۶۳ حصہ سوم)، عوام کے قیاس فاسد کا ذکر حضرت نے ''تحذیر الاخوان'' کے حاشیہ میں بھی ایک موقع پر فرمایا ہے۔

بہر حال اس بنیاد پر کہ آیات قرآنیہ اور صریح احادیث صحیحہ سے امام ابو یوسف کے مسلک کی ہی تائید ہوتی ہے، نیز حلت وحرمت کے باب میں احتیاط اور ربا کے متعلق شریعت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حرمت کا قول راجح ہو، اس لئے دار الحرب میں بھی ایسے معاملات سے بچنا ضروری ہے۔

جواز مقید بھی ہے:

پھر جبکہ قائلین جواز کے نزدیک یہ قید لگی ہے کہ جواز صرف اس مسلمان کے حق میں ہے جو دار الاسلام کا باشندہ ہو اور اپنی کسی ضرورت سے امان لے کر دار الحرب گیا ہوا ہو، باقی جو شخص

دارالحرب کا مستقل باشندہ ہو اس کے حق میں یہ جواز نہیں ہے اور آجکل اس سلسلہ میں جو سوال اٹھ رہا ہے وہ دوسری قسم کے مسلمانوں سے ہی متعلق ہے۔

دارالحرب سے متعلق تیسری صورت (یعنی دارالحرب میں اسلام لانے والے اور وہاں سے ہجرت نہ کرنے والے مسلمانوں کے درمیان ربا کا معاملہ) ایک تو یہ کہ صرف امام صاحب کے نزدیک مختار ہے، امام محمد بھی اس کے جواز کے قائل نہیں ہیں، دوسرے یہ کہ یہ صورت بھی دوسری قسم کے مسلمانوں پر صادق نہیں آتی کہ دارالحرب میں مستقل سکونت رکھنے والے مسلمان یا تو ایسے ہیں کہ ان کے آباواجداد دوسرے ملکوں سے اسلام کی حالت میں ان ممالک میں آئے تھے، یا پھر ان کے آباواجداد کئی پشتوں پہلے اور اسلامی حکومت کے دور میں مسلمان ہو چکے تھے، لہذا یہ مسلمان کسی طرح جواز کا مصداق نہیں بن سکتے۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہ ہندو باشندے جو مسلم حکومت کے زمانے میں ذمی کہلاتے تھے وہ اسلامی حکومت کے امن و امان کے ختم ہو جانے کی بنا پر حربی ضرور قرار پائیں گے، جیسا کہ حضرت تھانویؒ نے ''تحذیر الاخوان'' میں ایک موقع پر ذکر فرمایا ہے۔

مکرمی مولانا محمد اسحاق صاحب مدظلہ نے مسئلہ کے مجتہد فیہ (یعنی مختلف فیہ) ہونے کی وجہ سے گنجائش کا ذکر کیا ہے، یعنی کسی ایک پہلو پر قطعیت کے ساتھ اصرار نہ کیا جائے۔

امام صاحب کے قول کی مناسب توجیہات

گذشتہ صفحات میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ بعض حضرات نے دارالحرب میں سود لینے کے جواز سے متعلق امام صاحب کے قول کی ایسی مناسب توجیہات کی ہیں کہ وہ مسئلہ کو حدود اختلاف سے نکال دیتی ہیں اور اس طرح حرمت کا قائل ہونے کی صورت میں کلیۃً امام صاحب کے قول ومذہب کا ترک لازم نہیں آتا، جیسا کہ حضرت تھانوی کا ایک قول نقل کیا جا چکا ہے اور مفتی محمد شفیع صاحب بھی ایک موقع پر فرماتے ہیں:

''پھر امام صاحب کے قول کا بہت سے علماء نے ایسا مطلب بیان کیا ہے جو جمہور کے خلاف نہیں ہے'' (امداد المفتین ۳۶/۸۰،۷)۔

اس مقالہ میں انہیں توجیہات کا تفصیلی ذکر مقصود ہے، جواز سے مراد ہے کہ حکومت اسلام کا تعرض نہ کرنا حضرت تھانوی ''تحذیر الاخوان'' میں فرماتے ہیں:

''یہ سب (یعنی طرفین کے دلائل پر بحث) جب ہے، جبکہ امام صاحب کے قول کو ظاہر پر رکھا جائے، لیکن بعض علماء محققین (جن سے مراد یہاں پر مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی ہیں، جو حضرت کے خصوصی استاذ مربی تھے) قول امام کی تاویل فرماتے تھے کہ اگر دارالحرب میں کسی نے سود لیا تو امام اس سے کچھ تعرض نہ کرے گا، جیسا کہ دارالحرب میں زنا کرنے سے امام زانی پر حد نہیں جاری کرتا، یہاں اباحت کا یہی مطلب ہے'' (تحذیر الاخوان ۶/۷، اعلاء السنن ۱۴/ ۳۶۲)۔

لیکن اس توجیہ کو خود حضرت تھانوی نے بعید قرار دیا ہے، حضرت فرماتے ہیں:

''مگر یہ تاویل چند وجوہ سے بعید معلوم ہوتی ہے اول یہ کہ ''سیر کبیر'' میں (صورت مسئلہ کے ذکر کے ساتھ) لفظ ''طیب لہ'' (ایسا مال مسلمان کے لئے حلال وطیب ہے) مذکور ہے، دوم

یہ کہ حرمت فروج (یعنی زنا) کی صراحت کی گئی ہے، حالانکہ حضرت جس معنی کی اباحت کے قائل ہیں یہ دونوں امور میں جاری ہو سکتی ہے، سوم یہ کہ اس معنی کے اعتبار سے سود لینا اور دینا دونوں برابر ہے پھر وجہ فرق کیا ہے"؟ (تحذیر الاخوان ص ۹)۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی بانی دارالعلوم دیوبند سے دو توجیہات منقول ہیں:

توجیہ اول کو حضرت تھانوی نے ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے:

جواز کے لئے احراز بدار الاسلام شرط ہے

"بعض علماء مدققین (یعنی حضرت نانوتوی) نے احراز بدار الاسلام کو شرط قرار دیا ہے (یعنی ایسا مال مسلمان کے لئے اس وقت جائز ہوگا جبکہ اسے لے کر دار الاسلام میں پہنچ جائے)، اور اس دعوی کو دلائل سے ثابت فرمایا ہے، اگرچہ کتب متداولہ (یعنی عام طور سے دستیاب ہونے والی کتابوں) میں مذکور نہیں" (ایضاً)۔

حضرت تھانوی نے اس توجیہ کو بھی ضعیف قرار دیا ہے فرماتے ہیں:

"مگر دو حربی مسلمانوں (یعنی دار الحرب میں اسلام لا کر وہیں رہ پڑنے والے مسلمانوں) کے درمیان ربا کی اباحت کی صراحت اس (توجیہ) کے منافی ہے کہ (اس صورت میں) وہاں احراز نہیں ہے (پھر بھی امام صاحب جائز کہتے ہیں)" (ایضاً)۔

جواز سے مراد مال کا مباح ہونا ہے

حضرت نانوتوی کی اختیار کردہ دوسری توجیہ بعض اور حضرات نے بھی اختیار فرمائی ہے، مثلاً خود حضرت تھانوی نے اسے اختیار فرما کر اس کی بنیاد پر متعدد فتاوی تحریر فرمائے ہیں، نیز مولانا رشید احمد صاحب مدرس مدرسہ جامع العلوم کانپور نے بھی اس رائے کو اپنایا ہے (تحذیر الاخوان ر ۱۹)،

حضرت تھانوی حضرت نانوتوی سے اس توجیہ کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"حضرت یہ بھی فرماتے ہیں جواز معاملہ اور چیز ہے اور مال کا مباح ہونا امر آخر، اور امام صاحب کا مدعا ثانی ہے (یعنی مال کا مباح ہونا) نہ کہ اول (یعنی مال کا جائز ہونا) اور فرق دونوں

میں قضاء شرعی بشہادۃ الزور (یعنی قاضی کا جھوٹی گواہی پر فیصلہ کرنا اس) میں معلوم ہوتا ہے کہ مال (جس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے اس کے لئے) مباح ہو جاتا ہے اور یہ طریق حرام ہے، اسی طرح اگر قرض خواہ اپنے قرض دار سے اپنا قرض وصول نہ کر سکے اور وہ یہ حیلہ کرلے کہ ایک آزاد شخص (یعنی جو غلام نہ ہو کہ غلام کی خرید وفروخت جائز ہے نہ کہ آزاد کی) کو قرض دار کے ہاتھوں اپنے قرض کے برابر قیمت کے عوض بیچ دے اور روپیہ پر قبضہ کرلے تو یہ معاملہ حرام ہوگا اور مال حلال ہوگا'' (ایضاً رے)۔

حضرت تھانوی اس توجیہ کو اس کی مختصر تفصیل کے ساتھ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''یہ قول بہت عمدہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ معاملہ کے جواز کی کسی نے صراحت نہیں کی ہے'' (ایضاً)۔

توجیہ مذکور کے مطابق فتاوی اور اس کی تقویت وتائید وتوضیح

حضرت نے اس نظریہ کو اپنے متعدد فتاوی میں مختلف تعبیرات کے ذریعہ خوب واضح فرمایا ہے، ''بوادر النوادر'' میں فرماتے ہیں:

''امام صاحب کا قول ماننے پر بھی یہ امر قابل غور ہے کہ مال کی اباحت عقد کی اباحت کو مستلزم نہیں (یعنی مال کے مباح ہونے کی وجہ سے اس معاملہ کا مباح ہونا ضروری نہیں)، لہذا اسے اختیار کرنے میں معصیت سے برأت نہ ہوگی۔

جیسا کہ امام صاحب کے نزدیک ظاہراً وباطناً دونوں اعتبار سے قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے، لہذا اس بنیاد پر اگر کسی نے غیر کی منکوحہ بیوی سے طلاق کا دعوی کر کے (قاضی سے فیصلہ حاصل کیا اور) عورت سے نکاح کیا تو عورت حلال اور ذریعہ حرام ہوگا''۔

''ظاہر وباطن دونوں کے اعتبار سے قاضی کے فیصلہ کے نفاذ کا مطلب یہ ہے کہ کسی معاملے میں شرعی قیود وشرائط کے ساتھ دلیل کے سامنے آنے پر اگر قاضی کوئی فیصلہ کرے تو اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے وہ دلیل غلط ہو گواہ جھوٹے ہوں یا اقرار

کرنے والا جھوٹا اقرار کر رہا ہو، لیکن بظاہر اس گواہی یا اقرار کو جھوٹ قرار دینے کی کوئی وجہ نہ ہو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ جیسے ظاہراً صحیح ہوگا کہ دلیل کی بنیاد پر اس کا حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دینا ظاہر میں درست ہوگا، اسی طرح باطن میں بھی فیصلہ صحیح ہوگا اس معنی کر کہ مدعی یا مدعا علیہ جس کے حق میں وہ فیصلہ ہوا ہے وہ فیصلہ کے مطابق اپنے معاملات اختیار کر سکتے ہیں، مثلاً ایک غیر منکوحہ عورت کو اگر فیصلہ میں منکوحہ قرار دیا گیا تو وہ منکوحہ قرار پائے گی، اور جس شخص کو اس کا شوہر قرار دیا گیا ہے اس کے لئے اس عورت سے صحبت کرنا جائز ہوگا۔ امام صاحب کا یہی مسلم ہے، ہاں بعض صورتوں میں وہ بھی اس کے قائل نہیں ہیں" (ہدایہ ۳/ ۱۲۵)۔

اس توجیہ کی تائید میں حضرت نے عہد نبوی کے ایک واقعہ کا حوالہ دیا ہے اور قرآن مجید سے استدلال فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

اس کی تائید خداوند قدوس کا یہ فرمان کرتا ہے:

"ولولا کتاب من الله سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم فکلوا مما غنمتم حلالا طیبا"

(اگر اللہ ہی کا ایک قانون پہلے سے نہ ہوتا تو جو امر تم نے اختیار کیا اس کے بارے میں تم پر کوئی سخت سزا نازل ہوتی، سو جو کچھ تم نے ان سے لیا ہے اس کو حلال پاک سمجھ کر کھاؤ)۔

قبل اس کے کہ وجہ تائید ذکر کی جائے آیت کے شان نزول اور اس سے متعلق واقعہ کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، واقعہ کی مختصر تفصیل یہ ہے کہ غزوۂ بدر میں گرفتار ہونے والے قیدیوں کے متعلق حضور ﷺ نے حضرت ابوبکر کی رائے کو مان کر قیدیوں سے فدیہ لے کر ان کو رہا کرنا طے فرمالیا، تو یہ آیت نازل ہوئی جس میں اس رائے کو اختیار کرنے پر اظہار ناگواری کے باوجود حاصل ہونے والے مال کو حلال وطیب قرار دیا گیا، حضرت فرماتے ہیں:

" (آیت بالا میں) اس طریقہ، یعنی فدیہ لینے کو غلط بتایا (اسی لئے ناگواری کا اظہار

فرمایا) اور مقصود یعنی اس کے کھانے اور استعمال کی تحسین فرمائی گئی ہے تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ مقصود کا اچھا اور پسندیدہ ہونا اس کے طریقہ اور ذریعہ کے اچھے اور پسندیدہ ہونے کو مستلزم نہیں ہے" (بوادر النوادر ۲۱۵)۔

ایک فتوی میں تحریر فرماتے ہیں:

"ہدایہ میں ہے: "لا ربا بین المسلم و الحربی" (مسلم و حربی کے درمیان ربا نہیں ہے) یہ روایت تعلیل و تفصیل کے بعد یہ بتاتی ہے کہ حربی کا جو مال اس کی رضامندی کے ساتھ بغیر کسی دھوکہ کے حاصل ہو وہ امام صاحب کے نزدیک مباح ہے، اگر چہ عقود فاسدہ و باطلہ کے ذریعہ حاصل ہو اور مال کا مباح ہونا عقد کی اباحت کو مستلزم نہیں ہے...... جہاں تک سوال ہے ان وعیدوں کا جو نصوص میں ربا کے متعلق وارد ہوئی ہیں تو وہ صرف سودی مال کے کھانے پر منحصر نہیں ہیں، بلکہ کھانا، عقد (معاملہ) اور اعانت سب کو شامل ہیں، دیکھئے حضور ﷺ فرماتے ہیں اللہ تعالی سود کے کھانے والے لکھنے والے وغیرہ سب پر لعنت فرماتے ہیں۔

ان سارے دلائل کو ایک دوسرے کے ساتھ ملانے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ .... مال مباح ہے اور یہ عقد حرام اور گناہ کا باعث ہے اور یہ کہ جو مسلمان کسی مسلمان یا ذمی سے سود لے گا وہ دو گناہ مول لے گا۔ (ایک عقد حرام کے ارتکاب کا، دوسرا مال کے لینے و کھانے کا) اور جو کسی حربی سے سود لے گا وہ ایک گناہ کا ارتکاب کرے گا (یعنی صرف عقد کا)" (امداد الفتاوی ۳؍ ۱۱۳ - ۱۱۴)۔

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:

"عقد مباح نہیں ہوگا اس لئے کہ عقد سے نص قطعی کے ذریعہ روک دیا گیا ہے .... اور میں نے کسی ایسے صاحب افتاء کو نہیں دیکھا جس نے خاص عقد کی اباحت کا فتوی دیا ہو" (امداد الفتاوی ۳؍ ۱۱۴)۔

ایک موقع پر فرماتے ہیں:

''آیت میں اس کا سرے سے کوئی ذکر نہیں ہے، نہ نفی میں نہ اثبات میں، اس لئے (حدیث کے ذریعہ آیت کی) تخصیص کا......کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا'' (ایضا)۔

اس توجیہ و تفصیل کے متعلق مختلف اشکالات حضرت تھانوی کی خدمت میں پیش کئے گئے حضرت نے ان کو مناسب انداز پر حل فرمایا مثلاً ایک اشکال یہ کیا گیا کہ کافر کا مال اس کی رضا سے لینے کے لئے اس سے معاملہ تو کرنا ہی پڑیگا؟ تو:

یہ معاملہ حکماً صحیح ہوگا یا فاسد یا باطل، اگر صحیح ہے تو اس کو غیر مباح کیسے کہا جاسکتا ہے اور اگر فاسد ہے تو عقد مال میں خباثت پیدا کر دیتا ہے اور اگر عقد باطل ہے تو مال اور عقد دونوں کا حکم ظاہر ہے (ایضا/۱۱۲)۔

خیال رہے کہ فقہ کی رو سے صحیح عقد وہ کہلاتا ہے جو پورے طور پر احکام شرعیہ کے مطابق ہو اور جس میں بعض شرطیں خلاف حکم ہوں وہ فاسد کہلاتا ہے، اور باطل اس عقد کو کہتے ہیں جس میں مبیع (یعنی خریدی جانے والی چیز) کوئی ایسی شے ہو جسے شریعت مال نہ قرار دیتی ہو، بہر حال حضرت نے اس اشکال کا جواب درج ذیل دیا:

''عقد میرے نزیک فاسد ہے یا باطل، لیکن فساد عقد یا بطلان عقد کا مال کی خباثت کو مستلزم ہونا ہمیں تسلیم نہیں (اس کے بعد اس سلسلہ کی چند جزئیات ذکر کر کے فرماتے ہیں:)

اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ''درمختار'' میں دار الحرب میں حربی سے سود لینے کی اجازت پر جو دلیل دی گئی ہے کہ حربی کا مال دار الحرب میں مباح ہے، لہذا اس کی رضامندی کے ساتھ تو ہر حال میں حلال و جائز ہوگا، اس عبارت میں ''ہر حال'' کے لفظ پر شامی نے حاشیہ لگایا ہے کہ اگر چہ یہ حصول کسی عقد فاسد کے ذریعہ ہو، یعنی شامی نے عقد کے فاسد ہونے اور مال کے حلال ہونے کا حکم لگایا ہے''۔

ایک اشکال یہ بھی کیا گیا کہ آپ مسلم و حربی کے درمیان جو معاملہ ہوتا ہے اسے با قاعدہ عقد شرعی قرار دے کر حرام کہتے ہیں، حالانکہ صاحب ''بدائع'' جو کہ جواز کے ہی قائل ہیں، عقد کو عقد

نہیں مانتے بلکہ محض کافر کی رضا کے حصول کا ایک ذریعہ مانتے ہیں، تفصیل دلائل کے ضمن میں فریق اول کے پچھلے بیان میں ملاحظہ ہو، حضرت نے اس کا جواب دیا کہ آخر عقد و معاملہ کے الفاظ تو زبان سے بہر حال نکالے جائیں گے تو اس:

تلفظ بالعقد (یعنی الفاظ عقد کو زبان سے نکالنے) کا کیا حکم ہے؟ کیا اس تلفظ کو معصیت نہ کہیں گے، جیسے کسی مسلمہ فاسقہ سے نکاح ہونا موقوف ہے اس کی رضا پر اور اگر وہ رضا کسی کلمہ فسقیہ کے تلفظ پر موقوف ہو تو اس تلفظ کا کیا حکم ہوگا؟ میری مراد عقد کے مباح نہ ہونے سے یہی ہے، کیونکہ عقد کی اصل حقیقت صیغہ خاصہ کا تلفظ ہے گو کبھی دلیل سے غیر تلفظ-تلفظ کا قائم مقام ہو جائے (امداد الفتاوی ۳؍ ۱۱۴)۔

شامی وغیرہ نے اس مسئلہ کو بیان کرتے ہوئے ایک موقع پر ''حل مباشرۃ العقد'' کا لفظ استعمال کیا تو لفظ 'حل' سے عقد کے حلال و مباح ہونے کا پتہ چلتا ہے، حضرت نے اس کو یہ فرما کر دور کر دیا:

'' شامی نے جو ''انما تقضی حل مباشرۃ العقد'' کہا ہے، اس سے شبہ نہ ہو کہ ایسا بعینہ مجتہد سے منقول نہیں اور پھر یہاں ''حل مباشرۃ العقد'' کا لفظ مقصود نہیں بلکہ یہ بیان کرنا یا قید لگانا مقصود ہے کہ زیادتی مسلم ہی کے لئے ہوگی اور ہو سکتا ہے کہ مجازاً مال کے مباح ہونے کو اس سے تعبیر کر دیا ہو'' (تحذیر الاخوان ؍ ۶)۔

بہر حال حضرت تھانوی نے بھی اسی توجیہ کو اختیار فرما کر کافی تقویت فرمائی ہے۔

حضرت تھانوی کا رجوع

لیکن اس سلسلہ میں یہ بات ذہن نشین کرنے کے لائق ہے کہ اللہ تعالی نے جہاں حضرت تھانوی سے ایک طویل عرصہ تک افتاء جیسے عظیم دینی کام کی خدمت لی انہیں فقہ و افتاء کے باب میں علمی بصیرت سے بھی نوازا تھا اور وہ متقدمین و متاخرین، محققین علماء و فقہاء کی طرح کسی بھی مسئلہ میں انتہائی تحقیق کے بعد کوئی رائے اختیار فرماتے تھے اور بعد میں تحقیق کے بعد اس تحقیق

کے خلاف کسی قوی دلیل کے سامنے آجانے پر بلا تکلف اپنی سابق رائے سے رجوع فرما لیتے تھے اور پھر جدید رائے کے مطابق فتاوی تحریر فرماتے ، بہت سے مسائل میں حضرت کے ساتھ یہ معاملہ پیش آیا ہے اور حضرت نے اپنے یہاں سے نکلنے والے رسالوں میں، نیز سلسلہ فتاوی کی اشاعتوں میں ترجیح الراجح کے عنوان سے مستقل اس قسم کے مسائل کی اشاعت فرمائی ہے۔

دارالحرب میں ربا سے متعلق مذکورہ بالا آخری تحقیق جس کے پیش نظر حضرت نے متعدد فتاوی تحریر فرمائے اور بڑی شد ومد سے اس کی تقویت بھی فرمائی ، اس تحقیق وتوجیہ کا تعلق بھی ان مسائل سے ہے جن سے حضرت نے رجوع فرمالیا تھا۔

سود کے موضوع پر حضرت کی آخری تحقیقی تحریریں دو رسالے ہیں :ایک ''تحذیر الاخوان'' دوسرا ''رافع الضنک عن منافع البنک'' ظاہر ہے کہ آخری تحریر ہونے کے ناطے ان رسالوں میں حضرت نے جو اپنی رائے ذکر فرمائی ہے وہی آپ کی جانب سے اس باب میں حرف آخر قرار پائے گی، چنانچہ مؤخر الذکر رسالے کے صفحہ اول پر ہی حاشیہ میں حضرت کے یہ الفاظ موجود ہیں:

''یہ رسالہ بنک وغیرہ سے سود لینے کے مسئلہ میں میری آخری تحقیق ہے، اگر میری کوئی تحریر اس کے خلاف دیکھی جائے تو وہ سب اس سے منسوخ ہے، اشرف علی'' (حاشیہ امداد الفتاوی ۳/ ۱۴۴)۔

ان دو رسالوں میں حضرت نے اختصار کے ساتھ طرفین رحمہما اللہ (امام صاحب اور امام محمد) کے دلائل کے ضعف کو ظاہر فرما کر امام ابو یوسف کے مذہب کو قوی قرار دیا ہے، بلکہ بعض ان فتاوی میں بھی جن میں حضرت نے گذشتہ توجیہ کو اختیار فرمایا ہے اس امر کی طرف اشارہ موجود ہے، چنانچہ ایک فتوی میں توجیہ مذکور کی تقریر کے بعد فرماتے ہیں:

'' یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ .... جمہور کی دلیل کی قوت بھی ثابت نہ ہو، ورنہ کوئی گنجائش نہ ہوگی'' (امداد الفتاوی ۳/ ۱۱۲)۔

اور بعد میں حضرت نے خود اپنے قلم سے حضرات طرفین کے مسلک کو مرجوح اور جمہور کے مسلک کو راجح قرار دیا ہے، لہذا اس تحریر سے پہلے کے تمام فتاوی منسوخ قرار پائیں گے۔ واللہ تعالی اعلم۔

ضرورت وحاجت کا مفہوم شرعی

ضرورت کی بناء پر حرام چیزوں کی اجازت

احکام فقہ کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ بہت سے احکام کا مدار عام دلائل سے قطع نظر ضرورت پر ہے، یا یوں کہئے کہ بہت سی چیزوں کا حکم عام حالات کے اعتبار سے کچھ ہوتا ہے اور ضرورت کے در پیش ہونے پر کچھ اور ہو جاتا ہے، یعنی عام حالات کے حکم کے مقابلے میں کچھ چھوٹ اور رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔

بلکہ کلام پاک جو کہ احکام فقہیہ کی اصل ہے خود اس میں بعض مواقع پر تصریحات موجود ہیں کہ بعض چیزیں جن کا کھانا عام حالات میں جائز نہیں ہوتا مخصوص حالات میں ان کے کھانے کی اجازت ہوتی ہے، جن آیات میں جسم سے بہنے والے خون، مردار، خنزیر نیز غیر اللہ کے نام پر ذبح کئے جانے والے جانوروں کی حرمت کا تذکرہ ہے ان میں یہ بھی مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بھوک مٹانے کے لئے انہیں چیزوں کے کھانے پر مجبور ہو جائے جبکہ کوئی دوسری چیز کھانے کے لئے اسے میسر نہ ہو تو اس کے لئے ان اشیاء کا کھانا جائز ہے (البقرہ: ۲، المائدہ: ۱، النحل: ۱۵)۔

فقہاء نے ان آیات، نیز ان آیات کو جن میں دین کے سلسلہ میں آسانی وسہولت کا ذکر ہے اپنے اس استنباط کے سلسلہ میں اصل قرار دیا ہے کہ کوئی بھی ایسی چیز جس کا کھانا یا استعمال میں لانا یا کرنا شرعاً حرام ہو (مثلاً "**یرید الله بکم الیسر ولا یریدبکم العسر**" (اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ فرماتا ہے، دشواری کا نہیں)، "**ما جعل علیکم فی الدین من حرج**" (اللہ تعالیٰ نے دین کے باب میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی ہے))، اگر کوئی انسان کسی وجہ

سے اس کے ارتکاب واستعمال پر اس معنی کر مجبور ہو کہ اس کی ضرورت کا دفعیہ بغیر اس حرام کو اختیار کئے ممکن ہی نہ ہو تو اسے اس حرام کے استعمال کی اجازت دی جائے گی، خواہ ضرورت بھوک مٹانے اور پیٹ بھرنے کی ہو یا دوا وعلاج وغیرہ کی، یا کسی اور قبیل کی (ملاحظہ ہو: فتاوی ہندیہ ۵/۳۷، ۳۔شامی ۱/۱۴۰، علم اصول الفقہ، الاشباہ والنظائر، وغیرہ)۔

استحسان کی ایک بنیاد ضرورت بھی ہے

اصول فقہ کی کتابوں میں استنباط احکام کے اصول کے ضمن میں ''استحسان'' کی بحث میں اس کا ذکر ملتا ہے، اس لئے کہ استحسان جو کہ فقہاء کے نزدیک قیاس کے بالمقابل دلیل ہے کہ عموماً اسے قیاس کے مقابلہ میں استعمال کیا جاتا ہے، اس استحسان کی بنیاد مختلف امور پر ہوتی ہے، منجملہ ان امور کے ایک امر ضرورت بھی ہے (المصادر الشرعیہ فیما لانص فیہ ۳۷، وایضاً توضیح وتلویح وغیرہ)۔

قیاس واستحسان کی تعریفات

قیاس کی تعریف فقہاء کے یہاں یہ ہے:

''ایک ایسے واقعہ کو جس کے متعلق کوئی حکم نص میں منقول نہ ہو، حکم کے اعتبار سے کسی ایسے واقعہ کے برابر قرار دینا جس کا حکم نص میں منقول ہو، اس بنا پر کہ دونوں واقعات کی علت ایک ہو''۔

اور استحسان کا مطلب ہے:

''کسی واقعہ سے متعلق دلیل شرعی پر مبنی ایک حکم کو چھوڑ کر کسی دوسری دلیل شرعی کے پیش نظر دوسرے حکم کو اختیار کرنا'' (المصادر الشرعیہ ۲۲، ۷۱)۔

کتابوں میں ضرورت کی بحث

اس مقالہ میں ہم ضرورت کا شرعی مفہوم ومعیار بیان کرنا چاہتے ہیں، ضرورت سے متعلق تفصیلی بحث فقہ واصول فقہ کی مشہور کتاب ''الاشباہ والنظائر''، نیز ایک نئی کتاب ''علم اصول الفقہ'' (جو ایک مصری عرب عالم ومحقق عبد الوہاب خلاف کی کتاب ہے، جس میں انہوں نے بڑے اچھے اسلوب وانداز میں فقہ کے اہم اصول وقواعد کو جمع فرمایا ہے) میں ملتی ہے، ہم نے اس

سلسلہ میں ''الاشباہ'' کو بنیاد بنایا ہے، اگر چہ دوسری کتابوں کی تحقیقات بھی پیش نظر رہی ہیں، ''الاشباہ'' میں ''البحر الرائق'' کے مصنف نے چند اہم عنادین کے تحت مذہب حنفیہ سے متعلق فقہی جواہر پارے جمع فرمائے ہیں پوری کتاب سات فنون پر مشتمل ہے، فن اول میں مصنف نے ان قواعد کو بیان کیا ہے جن پر عموماً احکام کا مدار ہے۔

الضرر یزال

انہیں قواعد میں سے ایک قاعدہ اس عنوان سے مذکور ہے ''الضرر یزال ''یعنی فقہ کا ایک قاعدہ ہے کہ ''ضرر'' کو دور کیا جائے، اور انسانوں کو اس سے بچایا جائے ظاہر ہے کہ نقصان وضرر انسانی زندگی کے مختلف مراحل میں اور مختلف انداز میں پیش آتا ہے، اس لئے مصنف نے بڑی تفصیل کے ساتھ اس پر بحث کی ہے اور نقصانات کے مختلف مراحل کی نشاندہی کر کے انکا علاج تجویز کیا ہے اور اس مناسبت سے اس کلی قاعدے کو مختلف ذیلی قواعد میں تقسیم کر دیا ہے مثلاً:

۱-الضرورات تبيح المحظورات (ضرورت ممنوع وحرام چیز کو مباح کر دیتی ہے)۔

۲-الحاجة تنزل منزلة الضرورة (حاجت بھی ضرورت کے مرتبہ میں اتر آتی ہے)۔

۳-إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً (جب دو مفسدوں میں تعارض ہو تو زیادہ نقصان والے مفسدہ کی رعایت کی جائے گی)۔

۴-درء المفاسد أولى من جلب المنفعة (مفاسد کا دفع کرنا منفعت کے حصول سے بہتر واولی ہے) ☆۔

یہ مختلف ذیلی قاعدے ہمارے موضوع بحث کے سلسلہ میں بھی ہماری رہنمائی کر سکتے ہیں، جیسا کہ اگلے مقالہ میں آئے گا۔

☆ ان قواعد اور ان سے متعلق دیگر قواعد کا ذکر ڈاکٹر محمد معروف نے اپنی کتاب ''المدخل إلى علم اصول الفقہ'' اور شیخ عبد الوہاب خلاف نے اپنی کتاب ''علم اصول فقہ'' میں کیا ہے، اول الذکر نے اختصار کے ساتھ اور موخر الذکر نے ''الاشباہ'' کے انداز پر ذرا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، ملاحظہ ہو: المدخل/ ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۴، علم اصول فقہ ۲۱۰-۲۰۰۔

انتفاع کے پانچ مراحل

الاشباہ کے ناقل اور مشہور شارح علامہ سید احمد حمویؒ "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت لکھتے ہیں:

"کسی بھی شئ سے انتفاع کی بابت انسان کو جو حالات درپیش ہوتے ہیں ان کے پانچ مرحلے ہیں جو ترتیب وار ذکر کئے جاتے ہیں، اول ضرورت، دوم حاجت، سوم منفعت، چہارم زینت اور پنجم فضول، ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ انسان کسی شئ کے استعمال کی بابت ایسے مرحلے میں پہنچ جائے کہ اگر اس شئ کو استعمال نہ کرے تو مرجائے یا قریب المرگ ہو جائے، اگرچہ وہ شئ حرام کیوں نہ ہو، یہ حالت حرام شئ کے استعمال اور کھانے و پینے کو مباح کر دیتی ہے، حاجت کا معاملہ ضرورت سے ذرا کمتر ہے، جس کو یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک شخص بھوکا ہو اور بھوک سے پریشان و بے چین ہو، لیکن کھانا نہ ملنے کی صورت میں ہلاکت تک نہ پہنچے، یہ حالت حرام کو مباح نہیں کرتی، مگر اس کے درپیش ہونے پر رمضان کا روزہ توڑ دینے کی گنجائش ہے۔

منفعت جیسے کہ گیہوں کی روٹی اور بکری کے گوشت وغیرہ کی خواہش کرنا، زینت جیسے مٹھائی وغیرہ کی خواہش اور فضول کھانے پینے میں حلال و حرام اور شبہات کا امتیاز اٹھا کر توسع اختیار کرنا" (شرح الحموی علی الاشباہ، ۱۰۸)۔

پریشانی و مجبوری کے دو مراحل

مذکورہ بالا صراحت و تحقیق سے معلوم ہوا کہ انسان کو پریشانی و مجبوری کے اعتبار سے صرف دو حالتیں درپیش ہوتی ہیں، ایک وہ جسے شریعت "ضرورت" کے عنوان سے تعبیر کرتی ہے، یہ وہ حالت ہے جس میں انسان موت تک یا موت کے قریب تک پہنچ جاتا ہے، اور دوسری حالت کو "حاجت" کا عنوان دیا گیا ہے اس حالت میں پہلی حالت والی نوبت تو پیش نہیں آتی، لیکن انتہائی مشقت اور تکلیف کا سامنا ضرور کرنا پڑتا ہے اور اگر اس حال کا تدارک نہ کیا جائے تو بتدریج انسان پہلی حالت تک پہنچ جاتا ہے۔

شیخ عبدالوہاب خلاف امور ضروریہ اور حاجیہ (حاجت والے) کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ضروریہ وہ امر ہے جس پر انسانی زندگی کا دارومدار ہو اور انسانی مصالح کا استوار ہونا اسی پر موقوف ہو اور حاجی (حاجت والا) وہ امر ہے جس کی احتیاج انسان کو اپنے عائلی اور خانگی، نیز ذاتی فرائض کی ادائیگی میں آسانی اور سہولت کے لئے ہوتی ہے، یہ ضرور ہے کہ ان کا فقدان، گذرانِ حیات کے لئے بدنظمی اور معاشرہ میں فساد و انتشار کا باعث نہیں بنتا، جیسا کہ امور ضروریہ کا فقدان باعث بنا کرتا ہے" (علم اصول فقہ ر ۲۰۰-۱۹۹)۔

ضرورت کا درجہ اور اعتبار کس حد تک

ضرورت کا درجہ جیسا کہ بیان و ذکر میں تقدیم، نیز ضرورت کی تعریف سے ظاہر ہوتا ہے حاجت سے بڑھا ہوا ہے، لیکن بعض حالات میں حاجت کو ضرورت کے مرحلے میں مان کر ضرورت کے احکام اس پر بھی جاری کرتے ہیں، جیسا کہ دوسرا ذیلی قاعدہ: "**الحاجة تنزل منزل الضرورة**" بتاتا ہے۔

یہ امر بھی ذہن نشیں کر لیا جائے کہ ضرورت یا حاجت کی بنا پر جو رخصت اور چھوٹ حاصل ہوتی ہے، وہ صرف ضرورت کو پورا کر لینے کی حد تک ہوتی ہے، اس لئے ضرورت و حاجت کی بنا پر حاصل ہونے والی رخصتوں کے ذکر کے بعد ایک قاعدہ: "**ما ابیح للضرورة تتقد ربقدرها**" کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت کا اعتبار بس بقدر ضرورت ہوتا ہے، اور ضرورت کے پورا ہو جانے کے بعد پھر کوئی اعتبار نہیں رہ جاتا مثلاً مضطر (مجبور و ضرورت مند) کو مردار یا خنزیر سے اتنا ہی کھانے کی اجازت ہے جس سے وہ اپنی جان بچا لے، پیٹ بھر کھانے کی اجازت نہیں ہے، جیسا کہ علماء حنفیہ نے ارشاد باری: "**فمن اضطر غیر باغ ولا عاد**" کے تحت عدوان کی تفسیر کرتے ہوئے صراحت کی ہے (ملاحظہ ہو: روح المعانی ۲ر ۴۲)۔ اور خود صاحب "الاشباہ" نے بھی مذکورہ بالا قاعدہ کے تحت وضاحت کی ہے (الاشباہ ر ۱۰۸)۔

اس سلسلہ میں ہمیں ایک حدیث پاک بھی ملتی ہے جو ایک طرف تو اس بات کی دلیل ہے کہ احکام شرعیہ میں ضرورت کا اعتبار ہے اور دوسری طرف بقول شیخ محمد ابوزہرۃ اس ضرورت کی تصویر کشی اور یقین و تحدید کرتی ہے جو حرام کو حلال کرنے کا باعث بنتی ہے (تحریم الربا تنظیم اقتصادی/۴۸)۔ روایت ابو واقد لیثی سے مروی ہے کہ:

''ایک شخص نے حضور اقدس ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! ہم ایسے علاقوں میں رہتے ہیں جہاں ہم کو سخت بھوک کی حالت سے دوچار ہونا پڑتا ہے، تو مردار ہمارے لئے کب حلال ہوگا؟ حضور ﷺ نے فرمایا: جب صبح یا شام کو تمہیں ایک پیالہ دودھ بھی پینے کو نہ ملے اور کسی قسم کی کوئی سبزی بھی کھانے کو نہ ملے تو تمہارے لئے مردار حلال ہوگا'' (مشکوٰۃ/۳۰۷)، نیز دوسری روایات جن میں سہولت پسندیوں اور آسانیوں کا ذکر ہے، وہ بھی اس امر کی دلیل ہیں۔

ضرورت کی دو اقسام

ضرورت کی تحقیق و تفصیل کے سلسلہ میں حضرت تھانوی کا ایک بیان بھی پیش نظر رکھنے کے لائق ہے، حضرت فرماتے ہیں:

''ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں: تحصیل منفعت، خواہ دینی ہو یا دنیوی، خواہ اپنی ہو یا غیر کی اور دفع مضرت (یعنی ضرر کا دور کرنا) اسی تعمیم کے ساتھ (یعنی خواہ ضرر دینی ہو یا دنیوی اور خواہ اپنا ہو یا غیر کا)۔

سو تحصیل منفعت کے لئے ایسے (یعنی حرام) افعال کی اجازت نہیں، مثلاً محض تحصیل قوت ولذت کے لئے دوائے حرام کا استعمال...... اور دفع مضرت کے لئے جائز ہے، جبکہ وہ قواعد صحیحہ منصوصہ (یعنی جو کتاب وسنت میں صراحۃً منقول ہوں) یا اجتہادیہ (جو کتاب وسنت میں صراحۃً منقول نہ ہوں بلکہ ائمہ مجتہدین کے قواعد سے مؤید ہوں) اور شرعی ضرورت یہی ہے، مثلاً دفع مرض کے لئے دوائے حرام کا استعمال، جبکہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو، کیونکہ بدون اس کے ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا'' (بوادر النوادر/۷۹۸)۔

حضرت کی اس تحقیق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شریعت جس ضرورت کے پیش نظر اکل واستعمال حرام کی اجازت دیتی ہے وہ ضرورت ''دفع مضرت'' کی ہے جبکہ مضرت ایسے مرحلے میں پہنچ جائے کہ بجز ارتکاب حرام یا استعمال حرام اس کا کوئی اور علاج نہ رہ جائے اور اس کی تشخیص کوئی تجربہ کار و متدین شخص کرے (شامی ۱؍۱۴۰)۔ یا جیسا کہ حضرت نے لکھا ہے کہ تجربہ سے دوسری دوا و تدابیر کا نافع نہ ہونا ثابت ہو چکا ہو۔

مذکورہ بالا تمام تفصیل کی روشنی میں ہمیں اس امر کا جائزہ لینا ہے کہ سود کے سلسلہ میں بھی ضرورت کا تحقق ہوتا ہے یا نہیں؟ نیز یہ کہ ضرورت کی بنیاد پر اس کی بابت شریعت نے کچھ رخصت رکھی ہے یا نہیں؟

ضرورۃً سودی قرض لینے کا حکم

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب شریعت نے ضرورت کی بنیاد پر بہت سی محرمات کے سلسلہ میں چھوٹ ورخصت دے رکھی ہے تو کیا سود کے سلسلہ میں ایسی ضرورت نہیں پائی جاتی جو رخصت کا استحقاق پیدا کردے۔

سود کے سلسلہ میں ضرورت کا اظہار واحساس

متعدد حضرات نے اس پہلو پر بحث کی ہے اگر چہ کسی نے سیر حاصل بحث نہیں کی ہے بس اختصار یا معمولی سی تفصیل کے ساتھ اس حالت کے حکم کو بیان کر دیا ہے، چنانچہ مولانا محمد برہان الدین صاحب سنبھلی نے اپنے مقالہ میں مسئلہ پر غور کا ایک پہلو یہ بھی ذکر فرمایا ہے (تعمیر حیات مئی ۱۹۷۱ء)۔ شیخ محمد ابوزہرہ فرماتے ہیں:

''سود کی بابت ضرورت کا نظریہ بہت عام ہو چکا ہے''۔

آگے چل کر ایک مقام پر فرماتے ہیں:

''حتی کہ ایک ایسے شخص کی زبان پر بھی اس کا ذکر آچکا ہے جو تقوی کے ساتھ متصف ہے اور دین وشعائر دین سے اعراض کرنے والا، نیز دین کو عرف وحالات کا تابع بنانے والا نہیں ہے''۔

اس کے بعد موصوف نے نقل کیا ہے کہ اس شخص مذکور نے جن چند بنیادوں پر سود کی حلت کا فتوی دیا ہے ان میں سے ایک بنیاد یہ بھی ہے:

''ضرورت فائدہ لینے کو واجب کرتی ہے'' (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ۲۰-۲۱)۔

اگر چہ عالم مذکور نے سود لینے کے حق میں ضرورت کا اعتبار کیا ہے، لیکن جب لینے کے حق

میں اعتبار ہے تو دینے کے حق میں بدرجہ اولی اعتبار کیا جا سکتا ہے، بہر حال ماضی قریب کے تو کئی حضرات نے اس پر بحث کی ہے، اس لئے کہ ادھر بتدریج اس کا رواج زیادہ ہوتا جا رہا ہے۔

قدماء کی کتابوں میں ضرورت پر سود کا ذکر

اور اس سے پیشتر کے علماء وفقہاء محققین میں سے صاحب ''الاشباہ'' اور ملا علی قاری نے اس کا ذکر کیا ہے۔ ''الاشباہ'' میں بحوالہ ''قنیہ وبغیہ'' صرف اس قدر مذکور ہے:

''حاجت مند کے لئے نفع پر قرض لینا جائز ہے'' (الاشباہ، ۱۱۵)۔

لیکن یہی مختصر سی عبارت ان تمام حضرات کا مستدل ہے جو ماضی قریب سے لے کر آج تک حاجت کی بنا پر سودی قرض لینے کے جواز کا فتویٰ واجازت دیتے رہے ہیں، ''الاشباہ'' کے شارح الحموی نے اس عبارت کی تشریح میں صرف یہ کیا ہے کہ صورت مسئلہ ذکر کر دی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

''اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی آدمی دس دینار بطور قرض لے اور قرض خواہ کو یومیہ کچھ نفع دینا طے کر دے'' (الحموی علی الاشباہ، ۱۱۵)۔

ملا علی قاری کا بیان

ملا علی قاری فرماتے ہیں:

''انسان کو یہ ضرورت تو لاحق نہیں ہو سکتی کہ وہ سود کھانے پر مجبور ہو جائے (یعنی سود کے لینے پر، اس لئے کہ سود کھانے و لینے والے کے پاس روپیہ ہوتا ہے، اسی کو بطور قرض دوسروں کو دیکر ان سے سود لیا کرتا ہے تو جب اس کے پاس روپیہ موجود ہے)، وہ اپنی ضرورت پوری کرنے کے لیے کوئی بھی معاملہ یا تجارتی صورت اختیار کر سکتا ہے''۔

اپنے اس بیان کے بعد مشکاۃ کے مشہور شارح علامہ طیبی کا قول ان الفاظ میں ذکر فرماتے ہیں:

''سود دینے والے کو تو کبھی ایسا اضطرار پیش آ سکتا ہے (کہ وہ سود دینے پر مجبور ہو جائے

....) لیکن اسے بھی صریح ربا سے بچنا چاہئے اور کسی قسم کا بیع وغیرہ کا معاملہ کر لینا چاہئے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وحرم الربوا" (سود کو اس نے حرام کیا ہے) اور حیلہ میں بھی ڈرتے رہنا چاہئے، اگرچہ امید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے درگذر فرمائیں گے، رہا سود لینا تو اس کا یہ معاملہ نہیں (یعنی نہ اس میں ایسی نوبت پیش آسکتی ہے اور نہ اجازت ہی ہوگی)'' (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۳/۳۰۷)۔

شیخ شلتوت

ماضی قریب کے علماء میں سے مصر کے مشہور عالم و مفتی شیخ محمد شلتوت اپنی ایک تحریر میں فرماتے ہیں:

'' فقہاء نے ازراہ ترحم وہمدردی اور حاجتمندوں کو اہل ثروت کے بیجا دباؤ وغیرہ سے بچانے کے لئے ربا سے متعلق بہت سے امور میں توسع اختیار کیا ہے، چنانچہ بہت سے حضرات کی رائے ہے کہ ربا کی جس قسم کو حرام کہا گیا ہے اس میں حرمت متعاقدین، یعنی سود لینے والے و دینے والے دونوں ہی کے لئے ہے، اگرچہ قرض خواہ چونکہ ضرورت مند ہوتا ہے، اس لئے اس پر سود دینے کا کوئی گناہ نہ ہوگا، کیونکہ وہ مجبور و مضطر ہے یا مضطر کے حکم میں ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وقد فصل لكم ماحرم عليكم الاما اضطر رتم اليه" (سورۂ انعام: ۱۳)۔

(اللہ نے تمہیں تفصیل بتادی ہے ان چیزوں کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے سوائے اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)۔

اور اس امر کی بعض فقہاء نے بھی صراحت کی ہے اور ان کا کہنا ہے:

'' محتاج و حاجتمند کے لئے نفع کے ساتھ قرض لینا جائز ہے''۔

موصوف انفرادی حالات کے ساتھ ساتھ اجتماعی حالات کے لئے بھی اس قسم کی ضرورت کے قائل ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

'' جس طرح افراد کو ایسی ضرورت درپیش ہو سکتی ہے جس کی بنا پر حرمت کا حکم ان کے حق

میں ختم ہو جائے، اسی طرح معاشرہ اور پوری قوم کو بھی ایسی ضرورت پیش آسکتی ہے جو ان کو سودی قرض لینے پر مجبور کردے، مثلاً کاشتکاروں کو اپنے مشغلہ کاشتکاری کے سلسلہ میں بعض چیزوں کی ضرورت محض اس غرض ہوتی ہے کہ وہ اپنی زمین کو زیادہ سے زیادہ پیداوار کے لائق بنا سکیں، اسی طرح بعض مرتبہ حکومتوں کو رعایا کے بعض مصالح کے پیش نظر یا کسی حملہ آور دشمن کے مقابلہ کی تیاری کے سلسلہ میں بھی اس کی سخت ضرورت ہوتی ہے''۔

اس کے بعد چند اور ضرورتوں کا، نیز اسلام کی سہولت پسندیوں کا ذکر کیا ہے اور اخیر میں فرماتے ہیں: ''ضرورت کی تعیین وغیرہ کے سلسلہ میں میری رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کے مختلف طبقات کے نمائندوں کی رائے پر اعتماد کیا جائے، یہ لوگ غور کر کے ضرورت وحاجت کی تعیین وتفصیل بھی کریں اور نفع کی حد بھی متعین کریں۔

اور قرض ضرورت پر دیا جائے بقدر ضرورت دیا جائے اور اس پر شرح نفع بھی ایسی نہ لگائی جائے جو ضرورت مندوں کی بساط سے باہر اور اس کے انتفاع (یعنی اس رقم سے فائدہ اٹھانے) کے لئے ضرر رساں اور مخل ہو'' (الربا والفائدۃ ر ۹۶-۹۵ ملخصاً)۔

رشید رضا مصری

مصر کے ایک اور مشہور اور مایہ ناز عالم ومحقق علامہ سید رشید رضا مصری اس بات کے قائل تھے کہ قرآن کریم نے اس سود کو حرام قرار دیا ہے جو'' اضعافا مضاعفۃ'' (اضعافا مضاعفۃ'' کا کیا مطلب ہے اور اس سلسلہ کے اختلاف پر سود سے متعلق اختلافات کے ضمن میں روشنی ڈالی جا چکی ہے، ملاحظہ فرمالیا جائے) کا حقیقی مصداق ہو اور اسی کو انہوں نے ''ربا النسیۃ'' قرار دیا ہے، نیز ان کا کہنا ہے کہ جو چیز اپنی ذات کی وجہ سے حرام ہو وہ ضرورت شدیدہ کے وقت مباح ہو جاتی ہے اور'' ربا النسیۃ'' بھی اگرچہ حرام لذاتہ ہے، لیکن اس کے حق میں ضرورۃ جواز کا سوال پیدا نہیں ہوگا۔

البتہ جس سود کی یہ نوعیت نہ ہو، جیسا کہ آجکل کا مروج سود ہے اس کی حرمت لغیرہ ہے، یعنی

اس کی حرمت اس وجہ سے نہیں ہے کہ خود اس کی ذات میں کوئی قباحت یا برائی پائی جاتی ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ لوگ اسے اختیار کر کے اور عمل میں لا کر ,, ربا النسیہ '' تک نہ پہنچ جائیں ایسا سود ضرورت یا حاجت کے موقع پر مباح ہو جاتا ہے۔

لیکن ضرورت کی تعیین وتفصیل کے سلسلہ میں امت کے مختلف طبقات کی رہنمائی کرنے والی جماعت سے رجوع اور اس جماعت کا اس سے دلچسپی لینا اس رائے کے وہ بھی قائل ہیں، بلکہ یہ رائے ابتداءً انہوں نے ہی پیش فرمائی ہے (الربا والفائدۃ)۔

شیخ ابوزہرہ کا بیان

شیخ محمد ابوزہرہ فرماتے ہیں:

'' ایک مرتبہ ایک انجمن نے ایک مجلس منعقد کی جس کا موضوع بحث ,, ضرورت کی بنا پر سود کی حلت '' تھا، اس مجلس میں ایک رائے یہ بھی پیش کی گئی کہ بعض مرتبہ حکومتوں کو بھی جنگ کا ساز وسامان خریدنے کے لئے سودی قرض لینے کی ضرورت پڑتی ہے، اس لئے کہ ضرورت اہم ہوتی ہے اور خود ان کے پاس سرمایہ کی کمی ہوتی ہے، اس صورت میں اگر وہ یہ انتظام نہ کریں تو ان کے جڑ سے ختم ہو جانے کا خطرہ وخدشہ درپیش ہوتا ہے، لہذا اس کی اجازت ناگزیر ہے''۔

ہماری جانب سے اس رائے کا جواب یہ دیا گیا کہ:

'' اگر ایسی اہم ضرورت درپیش ہو تو اس کے دفع کرنے کی اور بھی کئی صورتیں نکل سکتی ہیں مثلاً یہ کہ سامان جنگ کی خریداری کے عنوان سے پورے ملک پر ٹیکس لگا دیا جائے اور اس آمدنی سے مدد لی جائے، یا دوسری صورت یہ ہے کہ حکومت اپنے اہل ثروت باشندوں سے غیر سودی قرض لے لے اور ضرورت پوری ہو جانے پر اسے ادا کر دے، اس لئے کہ اسلام کے اصول ومبادی تو یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ امت اپنے آپ کو ہمہ وقت مسلح رکھے اور اس کا پورا انتظام کرے، لہذا اسلحہ کی خریداری کے لئے ٹیکس لگانے میں نہ تو کوئی حرج ہے اور نہ ظلم۔

اور ایک صورت یہ بھی ہے کہ اس ملک سے برآمد ہونے والی اشیاء کے مبادلہ میں اسلحہ لے

لیا جائے، جیسا کہ بہت سے ملک کرتے رہتے ہیں، اور اگر یہ سب کچھ ممکن نہ ہو اور ضرورت حقیقۃً شدید ہو تو یہ قرض لینے کی ضرورت ہوگی، قرض دینے کی نہیں۔

اس موقع پر یہ امر بھی ذہن نشین کرلیا جائے کہ سود کا کسی بھی طرح استعمال اور اس کا کھانا یہ تو حرام لذاتہ ہے، ضرورت شرعیہ کے درپیش ہونے پر ہی مباح ہوسکتا ہے (جس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں) رہ گیا سودی قرض لینا تو اس کی حرمت لغیرہ ہے، یعنی اس وجہ سے ہے کہ سود کے استعمال اور اس کے کھانے کا ذریعہ نہ بنے اور جس چیز کی حرمت اس انداز کی ہو وہ حاجت شرعیہ کے پیش آنے پر مباح ہوجاتی ہے اور اس کی اباحت کے لئے ضرورت شرعیہ کا وجود ناگزیر نہیں ہوتا" (تحریم الربا تنظیم اقتصادی ر ۴۹،۴۸)۔

موصوف کی تحریر و تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ اصلاً ممانعت سودی قرض دینے کی ہے، سودی قرض لینے، یعنی سود دینے کی ممانعت اصلی و مقصود نہیں ہے، بلکہ وہ تو محض اس لئے ہے کہ سود کا دروازہ بند کیا جاسکے، اس لئے حاجت کے درپیش ہونے پر اس کی اباحت ہوسکتی ہے، عصر حاضر کے ایک عرب عالم و محقق عبدالوہاب خلاف نے بھی اپنی کتاب "علم اصول الفقہ" میں مشہور قاعدہ "الحاجة تنزل منزلة الضرورات في اباحة المحظورات" کے تحت حاجتمند کے لئے سودی قرض کے جواز، نیز اس سلسلہ میں صاحب "الاشباہ" کا قول ذکر فرمایا ہے" (علم اصول الفقہ ر ۲۱۰)۔

مولانا شمس الحق رحمانیؒ

ہندوستان کے ایک ممتاز عالم جو بہار کے مشہور ادارہ خانقاہ رحمانیہ مونگیر کے شیخ الحدیث بھی رہے ہیں وہ اپنے ایک مقالہ میں۔ جسے انہوں نے "مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ" کی جانب سے منعقد ایک اجلاس میں پڑھا تھا اور وہ تعمیر حیات کے ۲۵ راگست ۱۹۷۱ء کے شمارے میں شائع بھی ہوا۔ فرماتے ہیں:

"مگر بحالت موجودہ، جبکہ قانون کفر غالب ہے، نظام شرعی کے نفاذ کی کوئی صورت نہیں

ہے، نہ اصلاح کی امید ہے تو بحالت اضطرار وضرورت شرعیہ حکومت سے تجارتی قرض لینے کی گنجائش نکل سکتی ہے، یعنی "اھون البلیتین "(دو مصیبتوں میں سے ہلکی) کو اختیار کرنے کی اجازت ہوگی ضرورت شدیدہ سے مراد یہ ہے کہ اگر چہ بالفعل (یعنی فی الحال) جان کا خطرہ نہ ہو، مگر باعتبار مآل (انجام ومستقبل) ضیاع نفس ومال وآبرو کا باعث ہو" (تعمیر حیات ۲۵ راگست ۱۹۷۱ء رص ۷، کالم ۳)۔

حضرت تھانوی

حضرت تھانوی ایک موقع پر فرماتے ہیں:

''ہاں اس کے لئے اس کی اجازت ہے جو حاجت شدیدہ میں پھنس جائے اور شریعت اس کا اعتبار کرتی ہو، یہ نہیں کہ اسراف وعیش پرستی اور حصول جاہ کے لئے ہو، اس لئے کہ'' الاشباہ'' کے فن اول میں پانچویں قاعدہ کے آخر میں ہے محتاج کے لئے نفع پر قرض لینا درست ہے'' (حاشیہ تحذیر الاخوان ر۹)۔

حضرت تھانوی اس موضوع سے متعلق اپنے ایک فتوی میں تحریر فرماتے ہیں:

'' جو لوگ سودی روپیہ لیتے ہیں جہاں تک دیکھا گیا ہے فضول کام کے لئے لیتے ہیں اور جو ضرورت میں بھی لیتے ہیں تو اپنے گھر کے ذخیرہ کو زیورو اسباب کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں کہ یہ بھی اپنے پاس رہے اور قرض سے کام چل جائے، پس یہ بھی ضرورت میں لینا نہ ہوا، وہ ضرورت یوں بھی پوری ہوسکتی ہے کہ اول سب چیزیں اپنی بیچ ڈالیں۔

یا اپنی شان اور وضع کو محفوظ رکھنے کے واسطے محنت ومزدوری کو عار سمجھتے ہیں سو عقلا وشرعا یہ ضرورتیں قابل اعتبار نہیں، پھر اس سب کے بعد ایسے اضطرار کے وقت مردار کھانا، بھیک مانگ لینا بھی درست ہے، پس سود پر قرض لینے کی کسی حال میں ضرورت نہیں ہے، اس لئے گنہگار ہوگا'' (امداد الفتاوی ۳ر ۱۴۷)۔

گزشتہ تفصیلات کا حاصل

گزشتہ مقالہ میں ضرورت اور اس کے متعلقات کی ضروری تفصیل واحکام اور اس مقالہ میں ضرورت کے پیش نظر سود سے متعلق احکام کے سلسلہ میں علماء کی جن تحقیقات تک رسائی ہو سکی ہے وہ تحقیقات آپ کے سامنے آچکی ہیں، آئندہ سطور میں ان تمام تفصیلات کا خلاصہ وحاصل عرض کرنا مقصود ہے۔

ضرورت وحاجت

۱-ضرورت اور حاجت انسانوں کو درپیش ہونے والی دو تکلیف دہ حالتوں کا عنوان ہے ،ضرورت سے مراد ہے انسان کا کسی پریشانی میں مبتلا ہو کر واقعۃً لب مرگ یا قریب المرگ ہونا اور حاجت سے مراد ہے ایسی پریشانی کہ اگر اس کا تدارک وعلاج فی الحال نہ کیا جائے تو آئندہ ضرورت کا مرحلہ درپیش ہو جائے ،یعنی یہ دونوں دو الگ الگ حالتیں ہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ کبھی بعض مخصوص حالات میں حاجت کو ضرورت کے درجہ میں مان لیا کرتے ہیں۔

ضرورت کا اعتبار صرف دفع مضرت کے لئے

۲-ضرورت کا اعتبار صرف دفع مضرت کے حق میں ہوتا ہے،یعنی ضرورت کی بنا پر کسی حرام کے ارتکاب واستعمال کی اجازت صرف اس وقت ہوتی ہے،جبکہ کسی ضرر کا دفع کرنا مقصود ہو،کسی نفع کے حصول کے لئے نہیں۔

لہٰذا اگر ضرورت کی بنیاد مال ودولت کی بڑھوتری وزیادتی ،اسراف وعیش پرستی ،حصول جاہ ،حفاظت مال واسباب ،خیال ولحاظ شان ووضع کو بنایا جائے تو حرام کے ارتکاب واستعمال کی ہرگز گنجائش واجازت نہ ہوگی ،جیسا کہ حضرت تھانوی سے نقل کیا جا چکا ہے اور صاحب ''الاشباہ'' کا ایک قول بھی اس کی تائید کرتا ہے،وہ فرماتے ہیں:

''زیادتی کے حق میں کوئی ضرورت نہیں پائی جاتی'' (الاشباہ/ ۱۱۲)۔

یعنی ضرورت کا اعتبار صرف ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ہے مال ودولت میں اضافہ کے لئے نہیں۔

ضرورت کا تعین ماہر شریعت کرے گا

۳-ضرورت وحاجت کا تعین خود صاحب معاملہ نہیں کرے گا، بلکہ شرعی قوانین واصول کی روشنی میں کوئی ماہر شریعت اور صاحب بصیرت شخص ہی اس کا تعین کرے گا۔

لہذا اس حالت کے شرعی تعین کے لئے ہر صاحب معاملہ کو اپنے حالات کسی ماہر کے سامنے بیان کرنے ہوں گے، تاکہ وہ شرعی اصول وقوانین کو مدنظر رکھتے ہوئے صورت حال کی نزاکتوں اور اس کے تمام پہلوؤں سے واقف ہو کر صحیح ومناسب حکم کی تجویز کر سکے، جیسے کہ بطور دوا کسی حرام شئے کو استعمال کرنے کے لئے مسلم طبیب حاذق سے رجوع ضروری ہے۔

ماہر شریعت کی قید کی دو مصلحتیں

اس قید، یعنی کسی ماہر شریعت سے رجوع میں دو شرعی مصلحتیں ہیں: اول تو یہ کہ احکام شریعت عوام کے ہاتھوں میں پڑ کر کھیل نہ بن جائیں، اس لئے کہ اگر ایسی کوئی قید نہ لگائی جائے تو شاید ہر شخص خود کو حاجتمند قرار دے کر اپنے حق میں ربا کے جواز کا دعوی کر بیٹھے گا، چنانچہ یہ بات موجودہ حالات میں پورے طور پر ظاہر ہے کہ بے شمار لوگ اپنی ذہنی ضرورتوں کی بنیاد پر اپنے حق میں اس کو درست سمجھتے ہیں اور علماء سے جواز کہلوانا دلکھوانا چاہتے ہیں۔

دوسری مصلحت یہ ہے کہ اس صورت میں حرام کے ارتکاب واستعمال کی اجازت کی تمام تر ذمہ داری اس عالم ومفتی کے سر ہوگی جو صاحب معاملہ کو شرعاً حاجتمند قرار دے کر اسے حرام کے استعمال کی اجازت دے گا اور خود صاحب معاملہ کی اس پر کوئی دارو گیر نہ ہوگی، کتب فقہ میں بعض ایسے مسائل مذکور ہیں کہ جن میں کسی فقیہ ومفتی سے رجوع کے بعد عمل قابل مواخذہ نہیں قرار پاتا، اگر چہ شرعاً وہ عمل درست نہ ہو، مثلاً روزوں کے سلسلہ میں ایک مسئلہ یہ لکھا ہے کہ اگر روزہ دار پچھنا لگوائے اور یہ سمجھ کر کہ اس عمل سے روزہ جاتا رہا بعد میں کھانا کھالے تو اسے روزے کی قضا بھی کرنی ہوگی اور کفارہ بھی ادا کرنا ہوگا، لیکن اگر اس نے کسی فقیہ کے فتوی کی بنا پر ایسا کیا تو صرف قضا ہوگی کفارہ نہ ہوگا (ہدایہ ۱/۲۰۶)۔

ضرورت پر سودی قرض دینا

الف- چونکہ اس صورت میں قرض کا دینا محض سود کو حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قرض وہی دے گا جس کے پاس ضرورت سے فاضل سرمایہ ہو اور سرمایہ کے ہوتے ہوئے نہ تو ضرورت کا تحقق ہو سکتا ہے اور نہ حاجت کا، لہذا سودی قرض دینے کے حق میں دونوں میں سے کسی کے وجود و اعتبار کا سوال نہیں پیدا ہوتا، جیسا کہ ملا علی قاری اور علامہ طیبی نے صراحت کی ہے۔

ضرورت پر سودی رقم کا کھانا

ب- جس طرح انسان کو کبھی اس کی نوبت آسکتی ہے کہ شدت بھوک میں مردار یا خنزیر کھائے، اسی طرح ایسے حالات بھی درپیش ہو سکتے ہیں کہ جن میں بجز سودی رقم کے استعمال کے اور کوئی چارہ نہ رہے، خواہ وہ اپنے دیئے ہوئے قرض کا سود ہو یا دوسرے کا حاصل کردہ، یعنی سودی رقم کے استعمال کرنے کے سلسلہ میں ضرورت پیش آسکتی ہے لیکن اس کے استعمال کی اجازت ضرورت کے پائے جانے پر ہی ہوگی، جیسا کہ شیخ محمد ابوزہرہ نے ذکر کیا ہے، حاجت کے پائے جانے کی بنا پر نہیں، اس لئے کہ حاجت کی بنا پر کسی حرام کی حلت کا حکم نہیں لگایا جاتا، اور اپنے قرض کے سود کے استعمال کی نوبت یوں آسکتی ہے کہ کسی وجہ سے اصل سرمایہ انسان کے پاس بالکل نہ رہ جائے عام حالات میں "سودی رقم" چونکہ یا تو صاحب حق کو لوٹائی جائے گی یا صدقہ کردی جائے گی، بہت سے حضرات نے رفاہی کاموں میں استعمال کی اجازت دی ہے (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: فتاوی رحیمیہ جلد دوم)۔

ضرورت پر سودی قرض لینا

سودی قرض لینے کے حق میں ضرورت کا ذکر تو بے سود ہے اس لئے کہ ضرورت تو وہ حالت ہے جس میں انسان کے لئے مردار اور خنزیر کا کھانا، نیز بھیک مانگنا بھی جائز ہو جاتا ہے، لہذا اس حالت میں تو کسی ذریعہ سے بھی ضرورت پوری کی جاسکتی ہے، جیسا کہ حضرت تھانوی نے ذکر فرمایا ہے۔

البتہ مرحلہ حاجت کا ذکر ضرور کیا جاسکتا ہے جس کا مرتبہ ضرورت سے کمتر ہے اور جس سے وہ حالت مراد ہوتی ہے کہ اگر اس کا دفعیہ نہ کیا جائے تو ضرورت سے دوچار ہونا یقینی ہو، جس کا عام حکم یہ ہے کہ اس کی بنا پر حرام کی حلت نہیں ہوتی، ہاں یہ کہ بعض حالات میں اسے ضرورت کے درجے میں مان کر استعمال حرام کی اجازت دیدیا کرتے ہیں۔

چنانچہ آپ گزشتہ صفحات میں ملاحظہ فرما چکے کہ صاحب ''الاشباہ'' ملا علی قاری، طیبی، شیخ شلتوت، سید رشید رضا مصری، شیخ محمد ابوزہرہ، حضرت تھانوی، مولانا شمس الحق رحمانی، سب حضرات نے ہی اس حالت اور اس کی بنا پر رخصت کا ذکر کیا ہے، یعنی سودی قرض لینے کے حق میں انسان حاجت سے دوچار ہوسکتا ہے اور اس صورت میں:

بر بناء قاعدہ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" (حاجت ضرورت کے مرتبہ میں آجایا کرتی ہے) حاجتمند کو رخصت سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہوتا ہے، جبکہ اس کے بغیر چارہ کار نہ رہے۔

فقہاء کی صراحت (کہ ضرورت کا اعتبار صرف مضرت کو دفع کرنے کے حق میں ہے اس) کی بنا پر یہ استحقاق صرف اپنی پریشانیاں دور کرنے کے لئے ہوگا کسی مصلحت، آسائش وسہولت کے حصول کے لئے نہیں۔

۳- بر بناء قاعدہ ''الضرورة تتقدر بقدر الضرورة'' (ضرورت کا اعتبار بقدر ضرورت ہی ہوتا ہے) صرف اپنی حاجت کے بقدر فائدہ اٹھانے کا حق ہوگا، یعنی جس مقدار سے ضرورت پوری ہوجائے اس سے زائد کے حق میں رخصت نہ ہوگی۔

۴- بر بناء صراحت علماء وفقہاء کہ ایسے مسائل میں واقف کار اور ماہرین شریعت سے رجوع کیا جائے کسی بھی شخص کو اس رخصت سے فائدہ اٹھانے کے لئے اپنے تمام حالات اگر اس سلسلہ میں کوئی جماعت و کمیٹی کام کرتی ہو تو اس کے سامنے پیش کرنے ہوں گے، ورنہ کسی معتمد اور واقف کار و ماہر مفتی سے رجوع کرنا ضروری ہوگا، بغیر اس رجوع کے یہ استحقاق حاصل نہ ہوگا۔

سودی قرض کے بعض مواقع ضرورت

مذکورہ بالا دفعات کو صورت مسئلہ میں یوں سمجھیں:

(الف) ایک شخص عیالدار ہے کوئی خدا کا بندہ بطور قرض اسے معمولی سے معمولی رقم دینے کو تیار نہیں، خود اس کے پاس (نقد، زیورات، فاضل برتن وغیرہ) کسی صورت میں اتنا سرمایہ نہیں کہ چھوٹے سے چھوٹا کوئی کاروبار کر سکے، وہ کوئی ہنر بھی نہیں جانتا کہ جس سے کام لے کر کچھ پیدا کر سکے، محنت مزدوری بھی اس کے لئے ممکن نہیں، خواہ اس وجہ سے کہ بدن اس کی طاقت نہیں رکھتا کمزور ہے، یا کبھی محنت کا عادی نہ ہونے کی بنا پر محنت و مزدوری کی وجہ سے ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہے اور اس کے یہاں فقر و فاقہ کی نوبت پہنچنے والی ہے۔

(ب) ایک شخص ضرورت مند ہے، کچھ زمین کا مالک ہے، مگر زمین اتنی قلیل مقدار میں ہے کہ اپنی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے وہ اگر اس کا کوئی چھوٹا موٹا حصہ بھی بیچ دے یا رہن رکھدے تو انتہائی زحمت میں پڑ جائے، عام ہے کہ ضرورت زمین سے ہی متعلق ہو، مثلاً پانی کے لئے کنواں کھدوانا ضروری ہو یا جانور لینا ضروری ہو یا گھریلو کسی امر سے متعلق ہو، مثلاً گھر کے کسی حصہ کی مرمت یا تعمیر کرانی ہو اور اس کے بغیر کوئی چارہ کار یعنی اپنی درپیش ضرورت کے حل کرنے کی کوئی صورت نہ ہو۔

تو۔ اس قسم کے لوگوں کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے صرف اتنی مقدار جس سے ضرورت پوری ہو جائے (مثلاً اتنی رقم جس سے چھوٹی سے چھوٹی تجارت کر کے یومیہ خرچ نکالا جا سکے، یا مناسب بیل لئے جا سکیں یا کنویں کا کھدوانا اور گھر کا تعمیر کرانا ممکن ہو۔) سودی قرض لے سکتے ہیں۔

لیکن:

(الف) ضرورت کو پورا کرنے والے کسی قسم کے سرمایہ کے ہوتے ہوئے، خواہ وہ نقد ہو یا زیورات یا ضروت سے فاضل برتن اور کپڑے یا دوسرا سامان وغیرہ یا زمین اتنی مقدار میں کہ

جس کے کچھ حصہ کے بیچنے یا رہن رکھنے سے کوئی خاص زحمت نہ ہو۔

اسی طرح:

(ب) کوئی لمبا چوڑا کاروبار کرنے کے لئے، اسراف وعیش پرستی کی غرض سے دولت میں اضافہ کے لئے، نیز اس بنا پر کہ چھوٹی موٹی تجارت یا روزمرہ کا خرچ نکالنے والے کسی کاروبار یا محنت ومزدوری کرنے میں کسرشان اور عار وشرم محسوس ہوتی ہے۔

ایسا قرض لینے کی اجازت نہ ہوگی، واللہ تعالی اعلم۔

ضرورت وحاجت کی بنا پر جواز کے قول کی اس حد تک ہماری جانب سے موافقت ہے، گذشتہ سطور میں اپنی رائے کا اظہار کیا گیا ہے، اس کے سلسلہ میں جس طرح ان تحقیقات وتحریرات سے استفادہ کیا گیا ہے جو آپ کی نظروں سے گذر چکی ہیں، اسی طرح اپنے اساتذہ کے فتاوی اور بالمشافہہ گفتگو سے بھی فائدہ اٹھایا گیا ہے اور جو کچھ لکھا گیا ہے کافی حد تک اطمینان اور شرح صدر حاصل کر لینے کے بعد ہی لکھا گیا ہے۔

خیال رہے کہ:

ایسی صورتحال اور اس کے لئے حاصل ہونے والی رخصت مخصوص ہی ہوتی ہے، اس لئے بالعموم یا علی الاعلان اس قسم کے قرض کے جواز کا فتوی سخت فتنہ اور امت کی گمراہی کا باعث بن سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اکابر نے اس سلسلہ میں ایسے موقع پر کچھ کہنے سے گریز کیا ہے کہ جہاں سے بات عام ہو جائے، قیود کا خیال نہ رہے اور حکم کی شہرت ہو جائے، اس لئے کہ عوام ایسے مواقع پر صرف لفظ جائز یاد رکھتے ہیں اور مسئلہ کے باقی قیود وشرائط کو اڑا دیتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ غلط کاری عام ہو جاتی ہے، چنانچہ دار الحرب میں سود کے لین دین کے جواز سے متعلق حضرت تھانوی نے اس خدشہ کا اظہار دوسرے انداز پر فرمایا ہے، جیسا کہ آپ ملاحظہ بھی فرما چکے ہیں۔

نیز یہ کہ:

اس ضرورت وحاجت کا اعتبار اور رخصت کا استحقاق صرف انفرادی حالات کے لئے ہے،

اجتماعی حالات کے لئے اس قسم کی حاجت واستحقاق کا سوال پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ اجتماعی ضرورتوں کے حل کی مختلف صورتیں موجود ہیں جن میں سے کوئی نہ کوئی صورت تو ہر ملک میں کام آسکتی ہے، جیسا کہ شیخ ابوزہرہ کا بیان آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

مسئلہ کا حقیقی حل اور صحیح راہ

حاصل ابحاث

گزشتہ تمام تر تفصیلات کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ ربا سے متعلق نصوص اتنی سخت اور عام ہیں کہ نفس مسئلہ میں کسی قسم کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔

طرفین دار الحرب میں جوازِ سود کے قائل ضرور ہیں، لیکن اولاً تو ان کے جو دلائل ہمارے سامنے ہیں وہ مختلف وجوہ سے مخدوش و کمزور ہیں، دوم یہ کہ اگر ان کے مسلک کو اختیار بھی کرلیا جائے تو مشہور و مختار قول پر سود لینے کی اجازت ہوگی، نہ کہ دینے کی اور وہ بھی اس مسلمان کو جو دار الحرب میں امان لے کر آیا ہوا ہو۔

ضرورت کا دامن اور بھی تنگ ہے کہ اس کی بنیاد پر کوئی عام رخصت نہیں حاصل ہو سکتی ہے اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امت کی معاشی پریشانیوں اور اقتصادی بدحالیوں کا کیا علاج ہو؟

مصیبت کا علاج مصیبت سے

پہلی بات تو اس سلسلہ میں یہ عرض کرنی ہے کہ مصیبت کا علاج مصیبت سے کیا جائے، کوئی بھی عقلمند نہ تو اسے گوارہ کر سکتا ہے اور نہ اس کی اجازت دے سکتا ہے، معاشی بدحالی اور اقتصادی پریشانی ایک مصیبت ہے اس کا علاج ایسا تجویز کیا جانا چاہئے جو واقعی راحت کا مصداق ہو، سودی قرض کے ذریعہ اگر اس کا علاج کیا جائے تو یہ صورتحال نہ صرف یہ کہ مصیبت بالائے مصیبت کا مصداق ہوگی، بلکہ مصیبت کے ذریعہ مصیبت کے علاج کی ایسی صورت ہوگی جس میں مریض کے لئے مرض سے زیادہ دوا نقصان دہ ہوتی ہے، اس لئے کہ معاشی تنگی انسان کے لئے مصیبت

ضرور ہے مگر صرف دنیا کی، اور کسی حرام ومحظور کا ارتکاب اور ممنوع کا استعمال آخرت کی مصیبت تو ہے ہی دنیا کی بھی مصیبت ہے، اس لئے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ایک مومن کے لئے آخرت کی مصیبت سے بڑھ کر کوئی مصیبت نہیں ہوسکتی اور کسی امر حرام کا ارتکاب واستعمال جب وہ کرے گا تو جو لوگ اس کی ممانعت وحرمت سے واقف ہوں گے، ان کی نگاہوں میں اس دنیا میں بھی اس کی عزت کم ہو جائے گی۔

حاصل یہ ہے کہ دنیا وآخرت کی رسوائی وعذاب کی مصیبت معاشی تنگی کی مصیبت سے کہیں بڑھی ہوئی ہے اور ایسے موقع کے لئے شریعت نے یہ قاعدہ بتایا ہے، بلکہ سنت نبویہ ہے کہ جب انسان دو مصیبتوں کے درمیان گھر جائے تو جو مصیبت اہون واخف (یعنی معمولی وہلکی) ہو اسے اختیار کرلے، چنانچہ ''الاشباہ'' کے ذیلی قواعد میں سے ایک قاعدہ یہ بھی ہے "**إذا تعارض مفسدتان روعی أعظمها ضرراً**" (جب دو مفسدوں میں تعارض ہو تو جس میں ضرر زیادہ ہو اس کی رعایت کی جائے گی اور اسے چھوڑ دیا جائے گا) صاحب ''الاشباہ'' اس کی توضیح وتشریح میں فرماتے ہیں:

''اس طرح کے مسائل میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی دو مصیبتوں میں پھنس جائے اور دونوں ایک ہی درجہ کے ہوں تو جسے چاہے اختیار کرلے، اگر دونوں میں فرق ہو اور ان میں سے ہلکی مصیبت کے اختیار کرنے سے کام چل سکتا ہو تو اس سے زیادہ ضرر والی شے کا ترک لازم ہے'' (الاشباہ، ۱۱۲)۔

اسی طرح ایک ذیلی قاعدہ "**الضرر لا یزال بالضرر**" (ضرر کو ضرر کے ذریعہ نہیں دور کیا جائے گا) یہ بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ ایک مصیبت کے علاج وازالہ کے لئے دوسری مصیبت کو ہرگز ذریعہ نہیں بنایا جائے گا، ایک اور ذیلی قاعدہ مزید اس امر کی وضاحت کرتا ہے، بلکہ وہ اس صورتحال سے کچھ زیادہ ہی مناسبت رکھتا ہے جس کو صاحب ''الاشباہ'' نے بایں الفاظ ذکر فرمایا ہے: "درء المفاسد أولی من جلب المنفعة" (مفاسد کا دفع کرنا بمقابلہ تحصیل

منفعت کے اولی ہے) زیر بحث صورت میں سودی قرض لینا ایک گناہ اور ضرر اخروی ہے، یہ مفسدہ ہے اور سود لے کر اپنی معاشی تنگی کو دور کرنا اور اقتصادی حالت کو سنوارنا ایک مصلحت ہے، اس مصلحت کے مقابلہ میں، سودی قرض جس مفسدہ کا باعث بنے گا اسے دور کرنا اولی و بہتر ہے، چنانچہ اس قاعدہ کی تفصیل کرتے ہوئے ابن نجیم فرماتے ہیں:

اگر کسی مفسدہ اور مصلحت میں تعارض ہو جائے تو مفسدہ کے دور کرنے کو اکثر و بیشتر مقدم رکھا جاتا ہے، اس لئے کہ بمقابلہ مامورات کے منہیات پر شریعت کی زیادہ توجہ ہے، یہی وجہ ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے:

"جب میں تم کو کسی چیز کے متعلق حکم دوں تو جہاں تک ہو سکے اسے کرو اور جب کسی چیز سے منع کروں تو اس سے دور رہو"۔

مزید فرماتے ہیں:

"اسی وجہ سے پریشانی و مشقت کو دفع کرنے کے لئے ترک واجب لازم ہے (یعنی مامورات کے سلسلہ میں شریعت نے زیادہ رخصت دے رکھی ہے) لیکن منہیات خصوصا کبائر کے ارتکاب کے سلسلہ میں کسی تسامح سے کام نہیں لیا ہے (اور سخت ضرورت کے موقع پر ہی کسی امر ممنوع کے ارتکاب کی رخصت دی ہے)" (الاشباہ)۔

ان تفصیلات کا ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس پریشانی و مصیبت کا جو علاج تجویز کیا جائے وہ ایسا ہونا چاہئے جو کہ دنیوی و اخروی دونوں مصالح پر حاوی اور دونوں قسم کے مفاسد سے دور ہو اور یہ کوئی مشکل یا بعید از امکان چیز نہیں ہے۔

حضرات صحابہؓ کی تنگدستی

اسلامی تاریخ، بلکہ روایات حدیث نے ہم کو بتایا ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں بھی مسلمان بہت ضرورت مند تھے، تہذیب و تمدن اور دوسرے بہت سے امور میں دیگر ترقی یافتہ قوموں سے بہت پیچھے تھے، بلکہ اس زمانہ کی تنگی و عسرت آج کی تنگی و عسرت سے کہیں زیادہ بڑھی

ہوئی تھی، حتی کہ نہ جانے کتنے لوگ ضرورت وحاجت کے مراحل میں داخل ہونے کے باوجود محض حرام کے ارتکاب واستعمال سے بچنے کی غرض سے محنت ومشقت کا دامن نہیں چھوڑتے تھے اور دست سوال دراز کرنا بھی پسند نہ کرتے تھے، حضرت تھانوی ایک موقع پر فرماتے ہیں:

’’جب تحریم ربا کی آیت نازل ہوئی تو افلاس اس وقت سے زیادہ تھا اور نیز بہت سا سود ان معاملات کے متعلق باقی تھا جو کہ زمانہ جاہلیت اور حالت کفر میں ہوئے تھے، پھر بھی ان کے دینے کا حکم ہوا‘‘ (امداد الفتاوی ۳؍ ۱۱۴)۔

یہی نہیں بلکہ ان حضرات کی یہ حالت صدقہ وخیرات میں حصہ لینے سے بھی مانع نہ تھی، اللہ کی راہ میں خرچ کی فضیلت وثواب کو حاصل کرنے کی غرض سے وہ انتہائی محنت ومشقت کرکے چند کھجوریں اجرت میں پاتے اور اس کا ایک حصہ اللہ کی راہ میں دے دیتے۔

حضرت مفتی محمود الحسن صاحب اسی سلسلہ کے اپنے ایک مضمون میں فرماتے ہیں:

’’مال میں کفار کی حرص کو قرآن نے منع فرمایا ہے، مگر مسلمان اس کو بار بار للچائی ہوئی نظر اٹھا کر دیکھتا ہے، سودی کاروبار کے ذریعہ نہ مسلمان کا مال ترقی کرسکتا ہے، نہ محفوظ رہ سکتا ہے، مسلمان کی ترقی وکامیابی احکام شریعت کی پابندی میں ہے، حرام اور لعنت کے کاموں سے پورے طور پر پرہیز کرنے میں ہے۔

جب عام معاشرہ بگڑ چکا ہو، غیر قومیں حرام مال سے ترقی کی راہ پر گامزن ہوں تو علماء کا یہ کام نہیں ہے کہ مسلمانوں کے لئے بھی جواز کی راہ نکال کر غیر قوموں کی اتباع کا فتوی دیدیں، بلکہ ان کی ذمہ داری یہ ہے کہ رضا خداوندی اور ابدی انعامات کا پورا نقشہ قوم کے سامنے رکھیں اور بلا کسی تذبذب کے اصل حکم سنادیں، اگر کوئی شخص مستامن وغیرہ مخصوص حالات میں گرفتار ہوجائے اور اسکے لئے کچھ گنجائش نکل آئے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کو عام ضابطہ بنا کر امر ممنوع کو ختم کردیا جائے۔

اگر طبقہ وارانہ کشاکش اور تباغض وتحاسد (باہم بغض وحسد) پیدا ہو تو اس سے بچانے کی یہ

صورت نہیں ہے کہ حرام کا دروازہ کھول دیا جائے، بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ نصوص قرآن وحدیث نبوی کی زیادہ سے زیادہ تلقین کی جائے، سرمایہ دار طبقہ کو ایثار و ہمدردی سکھائی جائے اور غریب طبقہ کو صبر وقناعت کا سبق دیا جائے اور نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کے عمومی حالات زندگی سنائے جائیں'' (نظام مئی ۱۹۶۵ء)۔

اصل حل قناعت وایثار

حضرت مفتی صاحب کی اس تحریر میں اس مسئلہ کا ایک اہم حل مذکور ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ایک مومن اور بندہ خدا کے لئے یہی سب سے بڑا حل ہے اور یہ اس مصیبت کا روحانی علاج ہے جو مادی علاج کا بھی راستہ نکال دے گا اور ... ں کہ غریب طبقہ صبر وقناعت اختیار کر کے اپنی ضرورتوں کو زیادہ سے زیادہ مختصر کر دے گا اور مالدار طبقہ ایثار و ہمدردی کا سبق پڑھ کر فقراء ومساکین کی دستگیری میں لگ جائے گا۔

بہر حال اس پریشانی کے دو حل ہیں ایک تو روحانی، جیسا کہ حضرت الاستاذ نے ذکر فرمایا اور دوسرا مادی علاج۔

مخصوص مالیاتی نظام

مادی علاج ایسا ہے کہ اس کے ذریعہ امت کی ساری معاشی پریشانیاں دور ہو سکتی ہیں، خواہ انفرادی ہوں یا اجتماعی اور وہ یہ ہے کہ مسلمان اپنا مخصوص مالیاتی نظام چلائیں جو دنیا کے کسی بھی خطہ میں اس لئے مشکل نہیں رہا کہ ہر علاقہ اور ملک میں جہاں کہیں بھی مسلمان آباد ہیں، غریب وتنگدست مسلمانوں کے ساتھ سرمایہ دار اہل خیر مسلمان بھی پائے جاتے ہیں ان سرمایہ داروں کی توجہات اور اہل خیر کی خصوصی عنایات کی بنیادوں پر بہت سے ایسے مخصوص مالیاتی نظام چلائے جا سکتے ہیں جو فاقے کے مارے انسانوں کی بھوک مٹادیں، بے سہارا یتیموں اور بیواؤں کی کفالت و پرورش کریں، فقراء ومساکین اور پریشان حالوں کو ان پیروں پر کھڑا کریں، بلکہ اپنی حکومتوں کی ضرورتوں میں بھی کام آسکتے ہیں۔

شیخ ابوزہرہ کا پیش کردہ خاکہ

شیخ محمد ابوزہرہ نے ایسے نظام کا ایک خاکہ اپنے رسالہ میں ذکر فرمایا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر مختصر الفاظ اور معمولی سی وضاحت کے ساتھ اس خاکہ کو ذکر کر دیا جائے اور اسی پر اس تحریر کو ختم کر دیا جائے۔

اس قسم کا نظام بنیادی طور پر چار حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱- زکوۃ کی صحیح تنظیم

کہ ملک و مملکت میں اور اس کے ہر علاقے میں ایسی انجمنیں، ادارے اور بیت المال قائم کیے جائیں جو سرمایہ داروں سے ان کی زکوۃ وصول کریں اور خود سرمایہ دار حضرات اہتمام سے زکوۃ نکال کر اس قسم کے اداروں تک پہنچائیں اور پھر اس سلسلہ میں حاصل ہونے والی تمام رقم حسب مصلحت و ضرورت ان لوگوں کو دی جائے جو زکوۃ کا مصرف ہوں، زکوۃ دینے دلے کی اجازت سے حسب مصلحت ان لوگوں کو دی جائے جو زکوۃ کا مصرف ہوں، زکوۃ دینے والے کی اجازت سے حسب مصلحت یہ رقوم بطور قرض بھی دی جاسکیں گی۔

۲- رفاہی انجمنوں کا قیام

جو بغیر کسی سود و نفع کے بطور قرض رقم دینے کا نظام چلائیں، خواہ وہ قرض تجارت و کاروبار کے لئے ہو، یا ذاتی ضرورتوں کے لئے اور اگر کچھ لوگ ایسے ہوں کہ جو اپنی ضرورت میں رقم کو صرف کر لینے کے بعد اس کی ادائیگی پر قادر نہ ہوں تو ان کے لئے امدادی رقوم کا بھی انتظام کریں۔

۳- اوقاف

جو رفاہی انجمنوں کے انداز پر کام کریں ان کی آمدنی سے قرض بھی دیا جائے اور غرباء و مساکین کی امداد بھی کی جائے۔

۴- امدادی ادارے

ایسے اداروں کا قیام جو ملکی و عالمی پیمانے پر اس کام کو اس طور پر کریں کہ حکومتوں، قوموں

کے اہل خیر، اور تعاونی ورفاہی انجمنوں سے اس قسم کی رقوم حاصل کریں اور ان کو مناسب موقع ومحل پر صرف کریں۔

اس قسم کے امدادی اداروں کے لئے یہ بھی ممکن ہے وہ اپنی حاصل کردہ رقموں سے کچھ کاروباری سلسلہ قائم کریں تاکہ جہاں ایک طرف وہ رقمیں مستحقین تک پہنچتی رہیں اور کم ہوتی رہیں، دوسری طرف ان میں اضافہ بھی ہوتا رہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ خود یہ ادارے یا ان سے الگ مستقل ادارے ضرورتمندوں کو مضاربت کے طور پر رقمیں دیں کہ اس کے ذریعہ ضرورتمند کی ضرورت بھی پوری ہوتی رہے گی اور ان اداروں کا اصل سرمایہ نہ صرف یہ کہ ضرورت کے لئے محفوظ ہوتا رہے گا، بلکہ بڑھتا رہے گا، یہ تجویز احقر کی اضافہ کردہ ہے۔

مذکورہ حل کا ثمرہ

بہر حال اس مسئلہ کے معاشی واقتصادی حل کی یہ چند اہم ونہایت مفید ومنظم صورتیں ہیں اور ان سے نہ صرف یہ کہ انفرادی ضرورتیں ہی پوری ہوں گی، بلکہ جب وسیع پیمانہ پر کام کیا جائے گا تو انشاء اللہ قوم کے اجتماعی، ملکی وملی مسائل کا حل بھی ان کے ذریعہ ہوتا رہے گا اور ایک حکومت کو کسی دوسری حکومت سے قرض لینے کی ضرورت نہ پڑے گی، اس معاشی واقتصادی حل کے ساتھ ''روحانی علاج وحل'' بنیادی چیز ہے، ان دونوں علاجوں کو اپنا لینے پر انشاء اللہ بہت جلد پوری قوم مالی ومعاشی اعتبار سے صحت مند وطاقتور ہوکر دنیا کی بڑی سے بڑی قوموں کا مقابلہ کرنے لگے گی، اس لئے کہ اسی زمین وآسمان نے مسلمانوں کے نظام دائرہ حکومت میں ایسے روشن دن بھی دیکھے ہیں، جبکہ زکوۃ دینے والے مستحقین زکوۃ کو تلاش کرتے تھک جاتے تھے اور ان کو کوئی مصرف ومستحق زکوۃ نہیں ملتا تھا، مشہور اموی خلیفہ، پانچویں خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبد العزیز جن کی مدت خلافت صرف ڈھائی سال ہے، لیکن اس مختصر مدت میں انہوں نے جائز مطالبوں کے سد باب اور زکوۃ وغیرہ کی وصولیابی وتقسیم کا نظام ایسے انداز پر بنایا ونافذ کیا کہ بقول مہاجر بن یزید:

"ہم لوگ صدقہ تقسیم کرنے پر مقرر تھے ایک ہی سال میں یہ حال ہو گیا کہ ایک سال پہلے جو لوگ صدقہ لیتے تھے وہ دوسرے سال دوسروں کو دینے کے قابل ہو گئے" (سیرت عمر بن عبدالعزیز ر ۸۵)۔

حتی کہ نقل کیا گیا ہے کہ:

"لوگ عمال (کارکنان زکاۃ) کے پاس صدقہ کا مال تقسیم کرانے لے جاتے تھے اور کوئی لینے والا نہ ملتا تھا اور وہ لوگ مجبور ہو کر واپس لے جاتے تھے، حضرت عمر بن عبدالعزیز نے رعایا کو اس قدر آسودہ حال کر دیا تھا کہ کوئی شخص حاجتمند باقی ہی نہ رہ گیا تھا"۔

تو جب دنیا ہمارے ہاتھوں میں چلنے والے نظام کی بدولت ایسے مبارک و مسعود دن دیکھ چکی ہے اور تاریخ اس کی شاہد ہے تو کیا وجہ ہے کہ اگر ہم منظم و متحد ہو کر اور پوری لگن کے ساتھ اس چیز پر توجہ دیں اور یہ دن نہ لوٹیں، لوٹیں گے اور ان شاء اللہ ضرور لوٹیں گے، وما ذالک علی اللہ بعزیز واللہ علی کل شئ قدیر"

غیر سودی نظام ناممکن نہیں ہے

آخری بات یہ ہے کہ دنیا میں غیر سودی نظام، خواہ وہ دولت کی حفاظت کے لئے ہو یا قرض کے لئے یا اپنے جمع کردہ سرمایہ سے بغیر اپنی محنت کے مزید مال و دولت حاصل کرنے کے لئے، پوری کامیابی کے ساتھ چل سکتا ہے اور یہی نظام دراصل معاشی مشکلات کا پورا حل رکھتا ہے اور اقتصادی پریشانیوں کے ازالہ کا ضامن ہے۔

اور اب تو اس کے متعدد عملی نمونے بھی سامنے آ چکے ہیں، خود ہمارے ملک میں متعدد ایسے ادارے کام کر رہے ہیں اور شرعی احکام سے قطع نظر ان غیر سودی اداروں کی خاطر خواہ کامیابی و ترقی کا تقاضا ہے کہ غیر سودی اداروں کی مستقل تاسیس و قیام کے ساتھ ساتھ تمام سودی اداروں کے طریق عمل بدل کر اسی نظام پر ڈال دیا جائے، تاکہ پوری انسانیت کی یہ اہم ضرورت بھی پوری ہوتی رہے اور دنیا کے طول و عرض میں جو ہزارہا انسان ان سودی اداروں میں کام کر کے اپنے

معاش کا انتظام کرتے ہیں وہ انہیں اداروں سے منسلک رہ کر برسر روزگار ہیں، متعدد حضرات نے خصوصیت سے اس موضوع، یعنی غیر سودی بنک کاری پر کتابیں تصنیف فرمائی ہیں جو لائق مطالعہ ہیں:

وآخر دعوانا ان الحمدالله رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی اله واصحابه واتباعه اجمعین۔

''مجمع الفقہ الاسلامی ہند'' کے سوالنامہ کا جواب

ربوا کی شرعی حقیقت

مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں: ''قرآن حکیم میں جس چیز کو بلفظ ''ربوا'' حرام قرار دیا گیا ہے اس کا ترجمہ اردو زبان میں تنگ دامانی کی باعث عام طور سے لفظ ''سود'' سے کیا گیا ہے جس کی وجہ سے عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ربا اور سود دونوں عربی اور اردو میں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں، لیکن حقیقت یہ نہیں، مروجہ سود-عربی سود کی ایک قسم یا فرد کی حیثیت میں ہے، مروجہ سود ایک معین مقدار میں روپیہ معین میعاد کے لئے ادھار دے کر معین شرح کے ساتھ نفع یا زیادتی لینے کا نام ہے۔

بلاشبہ یہ بھی ربا کی تعریف میں داخل ہے، مگر ربا اس میں منحصر نہیں ہے، زمانہ جاہلیت میں عموماً ربا صرف اسی کو کہتے اور سمجھتے تھے جسے آج سود کہتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے ربا کے معنی کی وسعت بیان کرکے بہت سی ایسی صورتوں کو بھی ربا قرار دیا ہے جن میں ادھار کا معاملہ نہیں ہے۔

آپ نے آیات کی تشریح کرتے ہوئے ربا کے جو معنی بیان کئے ان میں ایک قسم کا اضافہ تھا جس کو پہلے سے عربی میں ربا کے اندر داخل نہ سمجھا جاتا تھا، اسی لئے عام طور سے علماء نے لکھا ہے کہ ربا کی دو قسمیں ہیں (مسئلہ سود ۱۳-۱۵)۔

ہمارے فقہاء نے ربا شرعی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''ھو الفضل المستحق لأحد المتعاقدین فی المعاوضۃ الخالی عن عوض

شرطه فيه ''(ہدایہ ۳/۰۷، مجمع الانہر ۲/۸۳، عنایہ علی ہامش الہدیہ ۵/۲۷۴، احکام القرآن للجصاص ۱/۵۵۱)۔

اسی سے ملتے جلتے الفاظ دوسری کتابوں میں بھی ہیں، اسی کے قریب الفاظ ابن العربی کی ''احکام القرآن'' اور ابن الاثیر کی ''نہایہ'' میں بھی ہیں۔

حاصل یہ نکلتا ہے کہ سود کی شرعی حقیقت ہے آپس میں ہونے والے مالی لین دین کے معاملہ میں ایک طرف سے پیش کیا جانے والا مال کا وہ حصہ جس کے مقابلہ میں دوسری طرف سے مال کا کوئی حصہ نہ ہو اور یہ زائد مقدار معاملہ میں مشروط بھی ہو۔

یعنی ربا شرعی کے تحقق کے لئے چند امور ضروری ہیں:

اول۔ باہمی معاملہ جو جانبین سے مال کا ہو، یعنی ایسی صورت نہیں کہ جس میں صرف ایک طرف سے مال دیا جائے، جیسے کرایہ وغیرہ کا معاملہ، بلکہ اس کے لئے خرید وفروخت کا معاملہ یا قرض کا معاملہ درکار ہے کہ ان دونوں میں دونوں طرف سے مال کا لین دین ہوتا ہے۔

دوم۔ معاملہ میں ایک طرف سے پیش کیا جانے والا مال دوسری جانب کی مقدار سے زائد ہو کہ اس کے مقابلہ میں مال کا کوئی حصہ نہ ہو خواہ حقیقتاً وحساً یا حکماً بھی، جیسے کہ فقہا سونے چاندی وغیرہ کی باہمی ادھار فروخت میں مانتے ہیں۔

سوم۔ ایک طرف سے پیش کی جانے والی زائد مقدار کے معاملہ کی گفتگو میں شرط ہو، اس لئے کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے سے سو روپیہ قرض کا معاملہ کیا تو دوسری طرف سے بھی اسے واپسی میں سو روپیہ ملے گا، اب واپسی میں اگر سو روپیہ کے ساتھ دس بڑھا دیئے گئے تو ایک طرف کا مال دوسری طرف کے مال سے زائد ہے کہ اس کے مقابلہ میں سو کے آگے کچھ نہیں ہے، اب اگر یہ دس زائد کی باہم شرط ہوئی تو یہ دس ربا سود ہے، ورنہ......... اگر پہلے سے دوسرے کو ہبہ، مثلاً کسی وقت سو روپیہ دیئے، دوسرے نے کسی دوسرے وقت جواب میں اس کو دو سو روپیہ دیئے یا قرض ادا کرنے والے نے بوقت ادائے گی، بغیر سابقہ شرط کے سو کے سوا سو کر دیئے تو پہلے کی

طرف سے لئے جانے والے مال پر ملنے والی زائد مقدار سود نہیں کہلائے گی، اس تفصیل کے مطابق حکومت کے مروج وہ رعایتی قرض جس میں قرض دار سے ایک حصہ کی معافی کے بعد باقی کی واپسی مطلوب ہوتی ہے اس تفصیل کے ساتھ کہ اگر متعینہ مدت تک باقی رقم ادا کر دے گا تو معافی سے فائدہ اٹھائے گا، ورنہ پھر باقی پر اضافہ ہوتا رہے گا، یہ قرض بظاہر اس وقت تک سود کی حد میں نہیں داخل ہوں گے جب تک کہ قرض دار کی طرف سے واپس کی جانے والی رقم اصل لی ہوئی رقم سے زائد نہ ہو، چنانچہ مفتی نظام الدین صاحب اعظمی نے متعدد فتاوی میں اسی بنیاد پر ایسے قرض کی اجازت دی ہے (نظام الفتاوی ۱/ ۲۵۵،۲۵۶)۔

الف-شرائط ربا

صاحب ''بدائع'' نے ربوا کے پائے جانے کے جو شرائط ذکر کئے ہیں ان میں دو شرطیں یہ ذکر کی ہیں (اول) بدلین کا معصوم ہونا (دوم) متقوم ہونا

اول کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے دونوں اشخاص کی طرف سے مال معصوم ہونا چاہئے، یعنی ایسا کہ ایک دوسرے کو بغیر دوسرے کی رضا اس کے لینے کا حق نہ ہو، اور دوم کا مطلب یہ ہے کہ شریعت اس کی مالی حیثیت کو یوں تسلیم کرتی ہو کہ اس کے ضائع کر دینے پر ضمان واجب کرتی ہو، اول کے مفقود ہونے کی وجہ سے دارالحرب کے کافر اور مسلمان کے درمیان سود کا اعتبار نہیں اور سودی معاملہ کا جواز ہے، اس لئے کہ حربی کا مال مسلمان کے حق میں مباح ہے جس طرح چاہے وہ اس پر قبضہ کر سکتا ہے، حتی کہ اس کی رضا کے بغیر اور چوری کر کے بھی۔

اور دوسری شرط پر یہ صورت متفرع ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں اسلام لانے والے (سابق کافر حربی) سے سودی معاملہ کرے تو درست ہے، اس لئے کہ اس نومسلم کا مال متقوم یعنی قابل ضمان نہیں ہوتا، خود اس کی جان چلے جانے پر ضمان نہیں ہے، یہ جزئیات فقہ حنفی کی کتابوں میں عموماً مذکور ہیں، اور نہ صرف سود کا معاملہ بلکہ مختلف فاسد معاملات بھی روا ہیں، لیکن

ظاہر ہے کہ یہ جزئیات اور ان کے اصول و شرائط طرفین کے مشہور قول پر مبنی ہیں کہ دار الحرب کے باشندوں کے معاملات میں ربوا کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اگر چہ پہلی ہی صورت ان دونوں کے نزدیک درست ہے، دوسری اور تیسری تو صرف امام صاحب کے نزدیک درست ہے، اسی لئے اس شق و سوال کا جواب دراصل حضرات طرفین کے قول کی تحقیق پر مبنی ہے۔

دار الحرب میں جواز سے متعلق طرفین کا قول

احقر نے کسی زمانہ میں اس سلسلہ میں ایک مبسوط تحریر تیار کی تھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو حضرات طرفین کا یہ قول اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے، بلکہ اکابر نے اس کی توجیہ فرمائی ہے، مولانا قاسم صاحب نے فرمایا ہے کہ جواز کے لئے دار الاسلام میں منتقل کر کے لے جانا ضروری ہے، یا پھر یہ کہ نفس معاملہ تو جائز نہیں ہاں حاصل کردہ مال مباح ہوگا اگر چہ حضرت تھانوی نے ان ساری توجیہات کو ذکر کرنے کے ساتھ رد بھی فرمایا ہے (تحذیر الاخوان رافع الضنک، امداد الفتاوی، فتاوی محمودیہ میں بھی ایسی توجیہات کا تذکرہ ہے، دیکھئے: ۲۲۹،۲۲۸/۴)۔

ثانیاً اگر اس کو ظاہر پر رکھا جائے تو تحقیق مسائل کا جو قاعدہ ہے حتی کہ خود حنفی اصول افتاء کے مطابق صورت یہ ہے کہ ایک طرف فقہاء کا سواد اعظم، دلائل کی قطعیت اور قوت وصراحت ہے سود سے متعلق وعیدیں آخرت کی سزائیں حتی کہ ذمیوں کے لئے بھی ممانعت ہے، دوسری طرف حضرات طرفین اور بعض تابعین اور دلائل جواز حرمت کے دلائل کی حیثیت کے نہیں، یوں بھی مسئلہ حلت و حرمت کا ہے اور معروف قاعدہ ہے کہ مبیح و محرم اور حلت و حرمت کے درمیان تعارض کی صورت میں بر بنائے احتیاط سہی محرم و حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے۔

اسی لئے اگر چہ یہ مسئلہ فقہ حنفی کے متون میں جواز کی تعبیر و اسلوب میں ہی ذکر کیا گیا ہے، بلکہ صاحب ''مبسوط'' و صاحب ''بدائع'' وغیرہ کی توجیہات و تفصیلات بھی اسی کے مطابق ہیں، مگر اکابر علماء دیو بند کا عام میلان یا آخری میلان عدم جواز و حرمت کی طرف ہی رہا ہے حضرت نانوتوی، حضرت گنگوہی، مفتی عزیز الرحمان، حضرت تھانوی، مفتی شفیع صاحب اور اخیر

میں استاذی مفتی محمود الحسن صاحب، مفتی نظام الدین صاحب، مفتی عبدالرحیم صاحب وغیرہ سب نے انہیں وجوہ کی بناپر حرمت کے قول کو اختیار کیا ہے (فتاوی رشیدیہ ۵۰۵، امداد الفتاوی ۳/ ۱۱۳، عزیز الفتاوی ۷۰۸، ۳۰۳، ۳۰۶، فتاوی محمودیہ ۴/ ۲۳۹، ۳۴۰، نظام الفتاوی ۱/ ۲۵۶، ۲۹۶، فتاوی رحیمیہ ۳/ ۱۷۴)۔

جواز کے سلسلہ میں شاہ عبدالعزیز صاحب، نیز قاضی ثناء اللہ صاحب کا فتوی معروف ہے (فتاوی عزیزیہ اردو ۵۸۱ تا ۵۸۶، مجموعۃ الفتاوی ۳/ ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲)۔ مولانا عبدالحی صاحب بھی اسی رائے پر ہیں (اعلاء السنن ۱۴/ ۳۶۹، ۳۷۰)، حضرت گنگوہی کے متعلق مشافہتا ایسا سنا ہے۔ تحریر میں نہیں، مولانا ظفر احمد صاحب "اعلاء السنن" کا رجحان بھی اسی طرف ہے اگرچہ مولانا کا معاملہ یہ ہے کہ انہوں نے روایۃً ودرایۃً طرفین کے مذہب کو قوی ثابت کرتے ہوئے یہی کہا ہے کہ احوط اکابر کی ہی رائے ہے، پھر ہندوستان کے حق میں وہ جواز کے قائل نہیں، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ ہند اگر دار الحرب ہے تو صاحبین کے قول پر اور جواز ہے امام صاحب کے نزدیک۔ یہ تلفیق ہے جو کہ ممنوع ہے (اعلاء السنن ۱۴/ ۳۶۹)۔

مولانا مناظر احسن گیلانی صاحب کا ایک مبسوط اور پرزور مضمون اس کے جواز پر ہے اور اخیر میں مکرمی مولانا اسحاق صاحب سندیلوی سابق مہتمم وشیخ الحدیث دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ نے اس مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کی وجہ سے گنجائش کا ذکر کیا ہے، جیسے کہ مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی کے قیام مظاہر علوم وغیرہ کے زمانہ کے فتاوے میں بھی آیا ہے (مضمون گیلانی شامل سود از مودودی ترتیب جدید)۔

اگرچہ میں نے اوپر جس رائے کا ذکر کیا ہے وہ قیام دار العلوم کے عہد کے فتوے سے ماخوذ ہے، حضرت تھانوی فرماتے ہیں کہ سود کا جائز ہونا جی کو نہیں لگتا، دوسرے اگر ہے بھی تو بھی اجازت میں عوام کے لئے بہت بڑا فتنہ ہے، کیونکہ ان میں قیاس فاسد کا مادہ بہت ہوتا ہے، کیا عجب ہے کہ تھوڑے دن میں قیاس کرنے لگیں کہ زنا بھی کافر سے جائز ہے، اس طرح سے کہ اول مقدمہ تو یہ ہو کہ سود اور زنا میں فرق نہیں، دوسرا مقدمہ ہے سود کافر سے حلال ہے، پس ان

دونوں مقدموں کا نتیجہ ہے کہ زنا بھی کافر سے حلال ہے (فتاوی محمودیہ ۴/ ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۵۲)۔

تیسری بات یہ کہ قائلین جواز کے نزدیک یہ قید لگی ہے کہ جواز صرف اس مسلمان کے حق میں ہے جو دارالاسلام کا باشندہ ہو اور کسی ضرورت سے امان لے کر دارالحرب میں آیا ہو، باقی جو شخص دارالحرب کا مستقل باشندہ ہو اس کے حق میں یہ جواز نہیں ہے اور آج کل جو سوال اٹھ رہا ہے وہ دوسری قسم کے مسلمانوں کے حق میں ہے۔

دارالحرب سے متعلق تیسری صورت، یعنی دارالحرب میں اسلام لانے والے مسلمانوں کے درمیان ،سود کا جواز صرف امام صاحب کے نزدیک ہے، امام محمد کے نزدیک بھی نہیں ،دوسرے یہ کہ یہ صورت بھی صادق نہیں آتی ، اس لئے کہ دارالحرب میں مستقل سکونت رکھنے والے مسلمان یا تو ایسے ہیں کہ ان کے آباء واجداد دوسرے ملکوں سے بحالت اسلام یہاں آئے، یا ان کے آباء واجداد کئی پشت پہلے اسلامی عہد میں مسلمان ہو چکے تھے ،لہذا یہ مسلمان کسی طرح جواز کا مصداق نہیں بن سکتے ،اب اس کے بعد ملک کے ہندو باشندے ہیں جو پہلے ذمی تھے اب حربی کہلائیں گے اور یا انقلاب کے بعد اسلام لانے والے تو امتیاز کہاں تک و کیسے ہوگا (جواز کی شرطوں کے لئے ملاحظہ ہو: امدادالفتاوی ۳/ ۱۶۷ تحذیر الاخوان/ ۹ اور رافع الضنک وغیرہ)۔

جواز کی قید کے سلسلہ کی ہی کڑی یہ ہے کہ جواز ہر کافر سے اور ہر دارالکفر میں نہیں ہے، اس لئے کہ جب دارالحرب میں امان لے کر جانے کی صورت میں اس کا پابند بنایا جاتا ہے کہ معاملہ کر کے ہی کچھ لیا جائے اگر چہ معاملہ غلط ہو، ورنہ عہد شکنی لازم آئے گی ،حالانکہ ان سے ہماری جنگ ہے تو جس دارالکفر سے ہماری جنگ نہیں ،یعنی جو دارالحرب نہیں ہے کہ ہر دارالکفر دار الحرب نہیں ہوتا اور ہر کافر حربی نہیں ہوتا ایسے دارالکفر میں اس قسم کا معاملہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس سے ہمارا امن وامان اور صلح ومصالحت کا فی الجملہ معاملہ ہوتا ہے اور کتابوں کی عبارتیں اور مسئلہ کی تشریحات بھی اس کی تائید کرتی ہیں۔

مودودی صاحب نے جو مولانا گیلانی صاحب کا تعقب لکھا ہے اس میں بار بار اس کی

وضاحت کی ہے اور اس کو مدلل کیا ہے، بات سمجھ میں بھی آتی ہے، دیکھئے کہ عام دار الکفر کے متعلق حکم یہ ہے کہ باہم معاہدہ نہیں بھی ہے تو بھی اگر پہلے سے دعوت اسلام اور اعلان جنگ کے بغیر ان پر مسلمان حملہ کر دیں اور ان کی جان و مال ضائع کر دیں تو اگرچہ ضمان تو نہیں ہے مگر گناہ ہوگا (سودہ ترتیب جدید ر ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۰۳ وغیرہ، المبسوط ۱۳ ر ۳۰)۔

اسی طرح دار الحرب کے اندر رہنے والے دو مسلمان ایک دوسرے کا نقصان کریں تو ضمان نہ ہوتے ہوئے گناہ ضرور ہوگا۔

۳- دار الحرب و دار الاسلام

دار الحرب و دار الاسلام کیا ہیں اس سلسلہ میں فقہ حنفی کی کتابوں میں خود ائمہ حنفیہ کا اختلاف منقول ہے، اس لئے فقہا حتی کہ ہمارے فقہائے ہند بھی دو گروہوں میں ہیں، میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ دو ہی بنیادی مذہب ہیں، اسلام و کفر، یعنی اللہ تعالی کا نازل کردہ آخری دین اور کفر، یعنی دین محمدی (ﷺ) کے ماسوا ادیان و مذاہب، خواہ ان کا کچھ بھی نام ہو "لان الکفر ملة واحدة"، اس لئے انسان بھی صرف دو قوموں میں منقسم ہیں، مسلمان اور کافر، یعنی دین محمدی پر ایمان رکھنے والے، اور کافر یعنی دین محمدی پر ایمان نہ رکھنے والے، خواہ کسی بھی دین و مذہب کو مانتے ہوں، اس لئے دار بھی دو ہی بنتے ہیں: دار الاسلام اور دار الکفر۔

دار الاسلام وہ ملک اور خطہ جس میں اسلام کا بایں معنی بول بالا ہو کہ اس کا ہی اقتدار اور اسی کی حکمرانی ہو اور اس کے پیش کردہ احکام و قوانین پر اس کی حکومت کی اساس و بنیاد ہو، اور دار الکفر جس میں کفر کا بایں معنی بول بالا ہو کہ اس میں شریعت محمدی کے قوانین اور احکام کے بجائے دوسرے قوانین اور نظام اسلام کے بجائے دوسرا نظام رائج و نافذ ہو، دار الحرب اور دار الامن دراصل اسی دار الکفر کے نام ہیں، عوارض کے اعتبار سے کہ اگر اس ملک نے مسلمانوں سے جنگ چھیڑ رکھی ہے تو وہ دار الحرب ہے اور اگر اس نے مسلمانوں سے امن و امان کا معاملہ کر رکھا ہے تو دار الکفر ہو کر بھی دار الامن ہے۔

جیسے کہ کبھی کسی ملک کا اقتدار اعلیٰ کافروں کے ہاتھ میں ہونے کے باوجود اس لئے دارالاسلام کہہ دیا گیا یا کہلایا جاتا ہے کہ مسلمانوں کے نظام واحکام کے لئے اس کا معاملہ دارالاسلام کا سا ہی ہوتا ہے کہ سیاسی نظم وانتظام ہے کفر کا، مگر مسلمانوں کے جملہ معاملات ان کے علماء وقضاۃ کے زیر سایہ اسی طرح شریعت محمدیہ کے مطابق انجام پاتے ہیں جیسے کہ خود ان کی اپنی حکومت میں۔

میرے خیال سے تو سابقہ تفصیل کے بعد دار کی کوئی تیسری قسم نہیں بنتی اور کم از کم ایسے حکومت میں میرے خیال سے تو سابقہ تفصیل کے بعد دار کی کوئی تیسری قسم نہیں بنتی اور کم از کم ایسے جمہوری ملک جس کے نظام وآئین میں قرآن وسنت کی اساسی حیثیت کیا سرے سے کوئی حیثیت ہی نہیں ہے، اور وہاں جو قانون پاس ہوتا ہے اپنے اور دوسرے کے تجربہ اور محض اپنی عقل وفکر کی بنیادوں پر وہ سب دارالکفر ہی ہیں، خواہ ان کے حالات کے بنا پر ان کو جو کہا جائے اور ان کے منشور ودستور میں جو بھی رعایتیں وآزادیاں مذکور ہوں، اس لئے کہ ایسے ملکوں میں کفر کا ہی بول بالا اور عموماً اہل کفر کے لئے ہی اقتدار اعلیٰ ہوتا ہے، باقی سیاسی مصلحتیں ہوتی ہیں۔

اگر انگریزی اقتدار کا ہندوستان علماء محققین کی جماعت کے نزدیک دارالحرب ہوسکتا ہے جس نے حسب سابق نظام قضاء کو باقی رکھنے کی سعی وکوشش کی تھی اور گرفت وپکڑ ان کی ہی تھی جن کو باغی ثابت کیا تھا، تو وہ اقتدار جس میں دستور کی تمام تر رعایتوں کے باوجود شریعت محمدیہ کے خلاف مسلمانوں کے حق میں کوئی بھی قانون وتجویز پاس ہونے کے امکانات، بلکہ واقعات ہیں اس کو اس زمرہ میں شامل کرنے میں کیا تامل ہوسکتا ہے۔

مالٹا میں حضرت شیخ الہند سے سوال کیا گیا کہ ہندوستان دارالحرب ہے یا دارالاسلام ہے، حضرت نے فرمایا علماء کا اختلاف ہے سوال کیا گیا کہ آپ کی رائے؟ فرمایا کہ میرے نزدیک دونوں صحیح کہتے ہیں، یہ اس لئے کہ دارالحرب دو معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور حقیقت میں یہ دونوں اس کے درجات ہیں جن کے احکام جدا جدا ہیں، ایک معنی کی حیثیت سے اس کو دارالحرب

کہہ سکتے ہیں اور دوسرے کے اعتبار سے نہیں، فرمایا: دارالحرب اس ملک کو کہتے ہیں جس میں کافروں کی حکومت ہو اور وہ اس قدر بااقتدار ہوں کہ جو حکم چاہیں جاری کریں، مسٹر برن نے کہا کہ یہ بات تو ہند میں ہے؟ فرمایا اسی لئے ہندوستان دارالحرب ہے اور دوسرے معنی ہیں جس ملک میں اعلانیہ طور پر شعائر اسلام اور احکام اسلامیہ کے ادا کرنے کی ممانعت کی جاتی ہو یہ وہ دارالحرب ہے، جس سے ہجرت واجب ہے، اگر استطاعت جہاد نہ ہو، اس نے کہا یہ بات تو ہند میں نہیں فرمایا احتراز کرنے والوں نے غالباً اسی کا لحاظ کیا ہے (اسیر مالٹا ص ۱۷۹)، ''کافی'' میں ہے: ''دارالاسلام سے مراد وہ ملک ہے جس میں امام المسلمین کا حکم چلتا ہو اور اسی کے زیر اقتدار ہو'' (فتاوی عزیزیہ ۱ر ۱۷)۔

''جامع الرموز'' میں اسی کے ساتھ مزید ہے'' دارالحرب وہ ملک ہے جس میں مسلمان کافروں سے خوف محسوس کرتے ہوں'' (ہندوستان اور دارالحرب)، شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں، احکام کفر کے جاری کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ملکی مسائل، رعایا کے انتظام، خراج وعشر کی تحصیل تجارت وسیاست چوری وڈکیتی، باہمی مقدمات کے فیصلوں، نیز جرائم کی سزائیں کفار پورے طور پر حاکم ہوں (فتاوی عزیزیہ ار ۱۷)، اور حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کفار اپنا حکم علی الاشتہار جاری کریں کوئی خدشہ ان کو اور کوئی مانع نہ رہے تو دارالاسلام مغلوب ہو جائے گا اور قیاس بھی اسی کو چاہتا ہے کہ غلبہ اس کا ہی نام ہے کہ اپنا حکم جاری کریں تو کوئی مانع نہ رہے (تحذیر الاخوان ر ۱۵، ۱۶)۔

اس سلسلہ میں ''نظام الفتاوی'' میں آئی ہوئی تفصیل لائق مطالعہ ہے (نظام الفتاوی ۲ ر ۱۹۹)، اس میں آیا ہے وہ مملکت جہاں مسلمانوں کو یہ اقتدار حاصل نہ ہو، خواہ مسلمان وہاں ہر طرح امن واطمینان سے رہتے ہوں، وہاں کے سیاسی اور غیر سیاسی کاموں میں حصہ لیتے ہوں اس کو اپنا وطن سمجھتے ہوں اور باشندہ ملک کی حیثیت سے اس کی حفاظت وترقی کو بھی اپنا فرض سمجھتے ہوں اس کے لئے ایثار اور قربانی بھی کر دیتے ہوں، مسلمان کی حیثیت سے یا اجتماعی طاقت کی بنا پر نہیں بلکہ

ایک شہری کی حیثیت سے وہ اقتدار اعلیٰ میں حصہ لے سکتے ہوں، مگر اسلام جاری نہ کر سکتے ہوں، جرم وسزا اور اقتصادی مسائل وغیرہ میں اسلام کو قانون نہ بنا سکتے ہوں، بلکہ اس ملک کے قوانین کے پابند ہوں وہ دارالاسلام نہیں ہے، یہ ملک دارالحرب ہوگا، لیکن پرامن اور باحفاظت ملک کے لئے اس لفظ کو غیر مانوس سمجھا جاتا ہے تو اس کو دارالامن کہہ دیا جاتا ہے (نظام الفتاوی ۲/۱۹۹)۔

اس تفصیل کے بعد یہی کہا جائے گا کہ کم از کم موجودہ ہندوستان نہ دارالحرب ہے اور نہ اس کے کافر حربی جیسے کہ نہ دارالاسلام ہے اور نہ اس کے کافر ذمی، بلکہ وہ دارالکفر ہے جو ہمارے لئے اپنے مخصوص دستور کی رو سے دارالامن ہے اور اس کے کفار دستور کی رو سے دارالامن کے غیر محارب کفار ہیں۔

مودودی صاحب نے دارالحرب ودارالاسلام پر گفتگو کرتے ہوئے ہندوستان کے متعلق لکھا ہے: ''ہندستان اس وقت تک دارالحرب تھا جب تک کہ انگریزوں سے جنگ جاری تھی، مگر جب ہندوستانی مغلوب ہو کر خاموش ہو گئے اور ان کی حکومت کو تسلیم کر لیا گیا تو پھر دارالکفر بن گیا'' (سود ا/۳۱۱)، تو کیا ہندوستان کی آزادی کے بعد ہم مسلمانوں کے لئے ہندوستان کا معاملہ یہ نہیں ہے جو کہ انگریزوں کی حکومت کا ان کی حکومت کے مضبوط ہو جانے کے بعد تھا۔

۴- بینک سے ملنے والے سود کا لینا

الف- بینک سے ملنے والے سود کا کیا حکم ہے، لیا جائے یا نہیں؟ ہمارے اکابر کا متفقہ فتوی ہے کہ اس کو ضرور لے لیا جائے نہ لینے کی صورت میں نہ صرف امکان ہے، بلکہ واقعۃً بھی ایسا ہوا ہے کہ ہماری مضرتوں اور ہمارے اور دین محمدی کی بیخ کنی کے لئے استعمال ہوتا ہے اور ہوگا، یہ فتوی غالباً ۱۹۲۸ء میں دیا گیا، جیسا کہ ''نظام الفتاوی'' میں ایک موقع پر آیا ہے۔

اور حضرت تھانوی، مفتی عزیز الرحمن صاحب، مفتی محمد شفیع صاحب، مفتی محمد کفایت اللہ صاحب، حضرت مدنی سب سے منقول ہے (امداد الفتاوی ۳/۱۳، فتاوی دارالعلوم ۸/۲۹، ۳۳، فتاوی رحیمیہ ۳/۲۶۱، ۲۹۳، ۲/۱۹۴، ۱۹۶، فتاوی محمودیہ ۳/۲۰۳، ۲۰۵، نظام الفتاوی ۱/۳۲۹، ۹۹، ۲/۲۳۵،

۴۲۲)، اور بعد میں مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی، مفتی نظام الدین صاحب، مفتی عبدالرحیم صاحب کا فتویٰ بھی اسی پر ہے، ''اعلاء السنن'' میں بھی اس کا تذکرہ آیا ہے، اور ابی بن خلف کے ساتھ ہونے والے حضرت ابوبکر کے معاملہ کو اس کے لئے بطور اصل ذکر کیا گیا ہے (اعلاء السنن ۱۴؍۴۵۹)۔

لیکن بقول مفتی نظام الدین صاحب یہ حکم غیر مسلم حکومت کے بینکوں یا غیر مسلم بینکوں کا ہے، مسلم بینک و ملک کا نہیں، بلکہ اس میں چھوڑ دینا لازم ہے (نظام الفتاوی ۲؍۴۴۹)، اس لئے کہ جس خطرہ و خدشہ کے پیش نظر یہ حکم دیا گیا ہے وہ غیر مسلم ملکوں اور بینکوں سے ہی ہو سکتا ہے، مسلم ملک و بینک سے کیا سوال ہے؟ حضرت گنگوہی کے فتوی سے کم از کم ہندوستان جیسے ملکوں میں ایک دوسری جہت سود کو وصول کرنے کی نکلتی ہے، حضرت فرماتے ہیں:

''(سود لینے کا) ایک حیلہ شرعی یہ ہے کہ آدمی خیال کرے کہ سرکار بہت سے محصول اپنی رعایا سے لیتی ہے کہ ہماری شریعت میں ان کا لینا جائز نہیں ہے، گو قانون انگریزی سے وہ خلاف نہیں ہے، مگر شرع محمدی میں ظلم ہے اور ناجائز ہے اور مستحق رد ہے، سو یہ شخص یوں خیال کرے کہ جو غریب رعایا سے سرکار نے محصول شرع کے خلاف لیا ہے اس کو میں سرکار سے مسترد کراتا ہوں اور پھر اس کو وصول کر کے انہیں لوگوں پر تقسیم کر دے جن سے سرکار نے بلا اذن شرع لیا تھا، اس نیت میں شاید اللہ تعالی مواخذہ نہ فرمائیں'' (فتاوی رشیدیہ طبع پاک ۵۵)۔

مگر اس انداز کی توجیہ تو خود ان لوگوں کے حق میں استعمال کے جواز کو پیدا کرتی ہے جو کہ ناجائز ٹیکس بھرتے ہیں۔

ب- سود کا مصرف

جہاں تک سوال ہے حاصل کردہ سود کے مصرف کا تو فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ معروف ہے اور مولانا محمد برہان الدین صاحب کے تفصیلی مضمون کے مطابق یہ اتفاقی امر ہے کہ کسی شخص کے پاس کوئی ایسا مال ہے جس کو وہ اپنے استعمال میں نہیں لا سکتا، اگر مالک معلوم ہے تو اس تک

پہنچائے، جیسے کہ غصب کردہ مال یا لقطہ کا عام حکم ہے اور اگر مالک معلوم نہیں ہے تو اسکا حصول کسی عقد کے ذریعہ ہوا ہے، اگر چہ عقد غلط ہو، جیسا کہ ایک موقع پر شاہ عبدالعزیز نے فرمایا ہے (ملفوظات عزیزی ر، بلکہ اس انداز کی تصریح زادالمعاد میں ابن القیم نے بھی کی ہے ۲ر۲۴۴)۔

یا مالک معلوم ہے مگر اب کسی طرح اس تک پہنچانا ممکن نہیں کہ نہ وہ خود موجود ہے، نہ اس کے ورثاء تو ایسے مال کا حکم یہ ہے کہ اس کو صدقہ کر دیا جائے مولانا سنبھلی صاحب نے بواسطہ ابن تیمیہ، حنابلہ سے اور بواسطہ قرطبی مالکیہ سے بھی یہی حکم نقل کیا ہے، اور احناف کے یہاں تو یہ حکم ہے ہی۔

شامی وغیرہ میں لقطہ، غصب، رشوت ب کا حکم اسی قسم کا آیا ہے (شامی ۳ر ۲۲۳) اور لقطہ یا غصب کا حکم مالک تک لوٹا دینے وغیرہ کا نصوص صریحہ صحیحہ سے ثابت ہے، اس لئے یہ حکم شافعیہ کے یہاں بھی ہے اور چونکہ سود کو غصب ولقطہ سے مناسبت ہے جو کہ ظاہر ہے، اس لئے بینک سے وصول کئے جانے والے سود کا بھی یہی حکم ہے کہ اس سود کو لے کر صدقہ کیا جائے۔

اگر چہ مفتی عبدالرحیم صاحب نے لقطہ ہونے کی جہت کو یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ اس کا مالک نا معلوم ولا پتہ بھی نہیں ہے اور ان کو پہچانا متعذر بھی نہیں ہے اور یہ رقم واجب الرد بھی نہیں ہے، پھر بینک میں دی ہوئی عین رقم تو واپس ہوتی ہی نہیں (فتاوی رحیمیہ ۳ر۲۶۵،۲۶۶)۔

مگر کہا جا سکتا ہے کہ اس کو عین لقطہ کون کہتا ہے، ظاہر ہے کہ غصب، رشوت، لقطہ اور سود سب کے الگ الگ حقائق ہیں، البتہ باہم ایک مناسبت اور قدر مشترک ہے، جس کی بنا پر احکام میں توافق ہو سکتا ہے اور ہے۔

سود کو صدقہ کر دینے کے حکم کی اصل کے طور پر مولانا ظفر احمد صاحب نے حضرت ابو بکرؓ کے واقعہ کو ذکر کیا ہے، جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا، اور "معارف السنن" میں بواسطہ "دار قطنی" حضرت امام صاحب سے ایسے اموال کے حق میں ایک روایت کو اصل بتانا نقل کیا گیا ہے، یہ روایت عاصم ابن کلیب کی ہے جس میں یہ آیا ہے کہ حضور ﷺ مع صحابہ ایک گھر میں مدعو تھے کھانے میں بکری

کا گوشت تھا، آپ ﷺ نے گوشت کی بوٹی منہ میں رکھنے کے بعد فرمایا اسے قیدیوں کو کھلا دو (دار قطنی ۱۲/ ۵۴۵، ابوداؤد مع بذل ۱۴/ ۲۹۵، ۲۹۷)۔

ابوداؤد کی ایک دوسری روایت سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں آپ نے پچھنا لگانے کی اجرت کو بار بار استعمال میں لانے کی اجازت طلب کرنے پر فرمایا: اسے اپنے جانور یا غلام کو کھلا دو۔

شاہ عبدالعزیز صاحب نے ذکر فرمایا ہے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ ایسے مال کا یا تو تبادلہ کرلے یا گھوڑے یا خادم کو کھلا دے یا کافر کو اجرت میں دے دے، مگر یہ حدیث کہاں کی ہے اور کیسی ہے یا حدیث ہے بھی یا نہیں تحقیق نہیں ہوسکی ہے۔

بہر حال نصوص صریحہ وصحیحہ سے ثابت اسی اصل وقاعدہ کی بنا پر سود کا جو مصرف عموماً علماء نے تجویز کیا ہے وہ اس کو صدقہ کردینا ہے بقول مولانا سنبھلی صاحب جدہ کے اندر ۱۳۹۹ء میں منعقدہ ایک فقہی وعلمی مجلس کے مختلف ملکوں کے شرکاء نے اس کو بالاتفاق طے کیا، اور ہمارے اکابر عرصہ سے یہ فتوی دیتے چلے آرہے ہیں، حضرت تھانوی سے لے کر موجودہ حضرات تک (بینک انشورنس اور سرکاری قرضے ر ۴۲، ۴۳، فتاوی رحیمیہ ۳/ ۲۶۱، ۲۶۳، ودیگر فتاوی)۔

رہا اس کا سوال کہ سود کا جیسے دینا حرام ہے، لینا بھی حرام ہے، اور یہ کہ استعمال جیسے اغنیا کو منع ویسے فقراء کو بھی، شق اول کا جواب یہ ہے کہ جواز بر بنائے ضرورت، اسلام ومسلمانوں کو ایسے ضرر شدید سے بچانے کے لئے ہے، جو سود لینے کی ضرورت سے بڑھ کر ہے (نظام الفتاوی ۱/ ۳۲۹)۔

اور شق ثانی کا جواب یہ ہے کہ فقراء کے لئے حلت اس لئے ہے کہ سود کا مال اصلاً بینک کی ملک نہیں ہے، بلکہ دوسرے سود لینے والوں کی ہے جو ہم کو معلوم نہیں، اب سود لینے والا اصلی مالک کو لوٹا نہیں سکتا، تو لقطہ کی طرح اس کی طرف سے صدقہ کردیتا ہے۔

اس صورت میں یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی بھی غریب کو دے دے، مسلمان ہو یا غیر مسلم یا یہ کہ مسلمان ومستحق زکوۃ کی تخصیص ہے؟ مفتی نظام الدین صاحب کا میلان یہ ہے کہ تخصیص

ہے، انہوں نے بار بار مستحق صدقہ و مستحق زکوۃ کو دینے کی صراحت کی ہے (نظام الفتاوی ۱/ ۲۵۸، ۳۲۸، ۲/ ۳۴۹، ۳۶۱)۔

مفتی عبدالرحیم صاحب نے اولی ضرور کہا ہے مگر ضروری نہیں قرار دیا ہے (فتاوی رحیمیہ ۶/ ۱۴۱)۔

باقی حضرات نے کوئی قید نہیں لگائی ہے، بس یہ فرماتے ہیں کہ فقراء مساکین واہل حاجت کو دے دے، جو احادیث بطور استدلال یا مناسبت ذکر کی گئی ہیں ان سے تو اس کی تائید ہوتی ہے کہ کوئی قید نہیں ہے، اس لئے کہ عاصم ابن کلیب کی روایت میں آیا ہے کہ قیدیوں کو کھلا دو اور وہاں قیدی کفار ہوتے تھے، اور دوسری روایت میں خادم کا ذکر ہے جو کہ غیر مسلم بھی ہوتے تھے، اگر چہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ بکری والے واقعہ میں بھی حلت کی جہت موجود تھی، قیمت دیدی گئی تھی، جسے مالک کی بیوی نے وصول کیا تھا، صرف یہ کہ مالک (شوہر) برموقع موجود نہ تھا اور پچھنے کی اجرت جمہور کے نزدیک حلال ہے (اعلاء السنن ۱۴/ ۳۵۹) اور حضرت ابوبکر کے واقعہ میں مولانا ظفر احمد صاحب نے صدقہ کو تورع پر محمول کیا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ایسے مال کا ایسی صورت حال میں صدقہ کرنا واجب ہے جس سے تخصیص کا خیال ہوتا ہے کہ صدقات واجبہ کا مصرف مسلمان بھی ہیں، صرف ذمی کو فطرہ مل سکتا ہے، مگر یہاں ذمی کہاں؟ البتہ مفتی عبدالرحیم صاحب نے حضرت تھانوی کی "الطرائف والظرائف" سے یہ نقل کیا ہے، صدقہ واجبہ اور تصدق واجب کے درمیان فرق ہے اور دونوں کے مصرف کا ایک ہونا ضروری نہیں ہے۔

غنی لقطہ کا محل ہے جو کہ واجب التصدق ہے، مگر صدقہ واجبہ کا محل نہیں ہے، ایسے ہی قربانی کی کھال اور اس کی قیمت کو صدقہ کرنے کا حکم ہے مگر کھال کسی بھی کو دے سکتا ہے (فتاوی رحیمیہ ۳/ ۲۶۶)۔

دوسرا مصرف اس وقت کے ہمارے تینوں اکابر اہل افتاء مفتی محمود حسن، مفتی نظام الدین

صاحب، مفتی عبدالرحیم صاحب نے یہ ذکر فرمایا ہے کہ اس رقم کو غیر شرعی سرکاری ٹیکس میں لگا دیا جائے، غیر شرعی کا معیار یہ ہے کہ ایسا ٹیکس جس کی بظاہر کوئی منفعت ہم کو نہ حاصل ہو رہی ہو، مثلاً انکم ٹیکس، سیل ٹیکس میں، لیکن واٹر ٹیکس وغیرہ میں نہیں البتہ مفتی عبدالرحیم صاحب بدرجہ مجبوری جب کہ ٹیکس ادا کرنے کی حیثیت نہ ہو یا بہت بوجھ ہو تب اس کی اجازت دیتے ہیں، ورنہ نہیں، اور باقی دونوں حضرات کے نزدیک یہ مصرف صدقہ پر مقدم اور اس سے اولی ہے (فتاوی محمودیہ ۴/ ۲۰۳)۔

اگر چہ اس مصرف میں لگانے میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مال حرام بود بجائے حرام رفت، مگر اصل بنا اس کی جو قاعدہ پیچھے گزر چکا ہے اس کی ایک شق پر ہے کہ مملوک غیر حتی الامکان مالک تک پہنچنا چاہئے، بینکوں سے ملنے والے سود میں اگر چہ یہ احتمال شامل ہے کہ بینک کے قرض داروں سے لئے ہوئے سود سے کھاتے داروں کو سود دیا جاتا ہے، مگر بینک تجارت بھی کرتا ہے، پھر کھاتے دار کا معاملہ براہ راست بینکوں سے ہی ہے، اس لئے کہ اس کا اصل مالک بینک اور حکومت ہی ہیں تو کسی عنوان سے حکومت کو لوٹانا اصل مالک کو لوٹانا ہے جیسا کہ ایک موقع پر مفتی نظام الدین صاحب نے صراحت بھی کی ہے (نظام الفتاوی ۲/ ۲۴۹) اور بظاہر یہ بات دل کو لگتی بھی ہے، واللہ تعالی اعلم۔

تیسرا مصرف جسے ان تینوں ارباب افتاء میں سے مفتی عبدالرحیم صاحب نے اپنے فتاوی میں ذکر کیا ہے، بلکہ ایک موقع پر اس کو مدلل ومبرہن کر کے پیش کیا ہے، اور بظاہر یہ ان کے نزدیک ٹیکس سے مقدم ہے کہ اس سے پہلے اور اس کے مقابلے میں توسع کے ساتھ انہوں نے اس کو ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ اسے عام مسلمانوں ورفاہ عام کے کاموں میں استعمال کیا جائے، یعنی دین کی نشر واشاعت، کوئی قومی وملی کام وخدمت، یتامی ومساکین کی امداد، طلباء کے وظائف، مسافر خانہ وکنواں کی تعمیر، سڑکوں کی روشنی، عوامی بیت الخلاء اگر چہ مسجد کا ہو وغیرہ میں اسے صرف کیا جا سکتا ہے۔

اس مضمون کے متعدد فتاوی مفتی کفایت اللہ صاحب سے، نیز مفتی سعید احمد صاحب (سہارنپوری)، حضرت مدنی اور بعض علماء مراد آباد سے منقول ہیں اور مفتی عبدالرحیم نے اسی کو اختیار کیا ہے اور اگر چہ انہوں نے لقطہ کے درجہ میں ہونے سے انکار کیا ہے، مگر کہا ہے کہ اگر لقطہ بھی ہو تو یہ مصرف ہوسکتا ہے کہ اسلامی بیت المال کے اموال میں ایک جہت یہ بھی ہوتی ہے (فتاوی رحیمیہ ۳/ ۲۶۰، ۲۶۷)۔ جیسا کہ حضرت مدنی کے ایک فتوی میں آیا ہے اور مفتی عبدالرحیم صاحب نے اس کو ذکر کیا ہے۔

فقہ حنفی کی کتابوں میں ''کتاب السیر'' کے مسائل کے تحت یہ مسئلہ آیا ہے، اہل حرب کا جو مال مسلمانوں کو اہل حرب سے جنگ کے بغیر حاصل ہو جسے شریعت کی اصطلاح میں ''فی'' کہتے ہیں اس کا مصرف مسلمانوں کے مصالح ہیں جس کے تحت یہ سارے امور آجاتے ہیں (مکتوب شیخ الاسلام ۲/ ۷۲)۔

مولانا گیلانی نے ہندوستان یا دارالحرب میں سود لینے کے جواز کے سلسلہ میں جو مضمون لکھا ہے اس کی بناہی اس پر ہے کہ یہ ''فی'' ہے، لہٰذا اس کو وصول کرنا چاہئے، بلکہ اس کا نہ لینا قومی و وطنی جرم ہے، مولانا گیلانی کے پورے مضمون کی تردید، مودودی صاحب نے کردی ہے، اور فقہ حنفی کی رو سے، لہٰذا وہاں دیکھنے کے لائق ہے، مگر یہاں یہ عرض ہے کہ ہمارے حضرات نے جو عموماً اس شق کو نہیں اختیار کیا ہے اس کا باعث یہ ہوسکتا ہے کہ ایسے کاموں میں صرف کرنے پر خود اسی چیز سے براہ راست صرف کرنے والا بھی فائدہ اٹھائے گا، اور ظاہر ہے کہ یہ اس کے لئے منع ہے، بقول مفتی نظام الدین صاحب اس کو تو حاصل کرنے والا نہ خود استعمال کرسکتا ہے، اور نہ کسی طرح ضائع کرسکتا ہے، راستہ صدقہ ہی ہے۔

اور اصل بات یہ ہے کہ اس قول کی بنا اس پر ہے کہ ہم کو بینک سے جو سود مل رہا ہے وہ محض حکومت و غیر مسلم کا پیسہ ہے اور ملک چونکہ دارالحرب ہے، لہٰذا ان کی رضاء سے اسکا لینا درست ہے، مگر یہ تفصیل پیچھے آچکی ہے، اور ہند فی الوقت دارالحرب نہیں اور اس بڑھ کر یہ کہ اس وقت ہر

بینک جو سود دیتا ہے اس میں ہم مسلمانوں کا مال بھی ہوتا ہے تو اسے کیسے اہل حرب کے مال کے مواقع میں صرف کیا جاسکتا ہے مصرف کے سلسلہ میں لقطہ ہونے کی تقدیر پر یا اہل حرب کا مال ہونے کی تقدیر پر خود بھی استعمال کرنے کی شق نکلتی ہے، مگر ایک تو عین لقطہ نہیں، دوسرے حلت وحرمت میں احتیاط کا مقتضی اجتناب ہے اور حربی کے مال کے متعلق تفصیل گزر چکی ہے، واللہ تعالی اعلم۔

ج-سرکاری اور غیر سرکاری سود کا فرق

سود "سود" ہے، اس میں سرکاری وغیر سرکاری بینک کا کوئی فرق نہیں بجز اس کے کہ غیر سرکاری بینک یا افراد سے حاصل ہونے والا سود ٹیکس میں نہیں دیا جاسکتا، اس لئے کہ جو بناء ہے اس کے جواز کی وہ اس میں نہیں پائی جاتی، مفتی نظام الدین صاحب فرماتے ہیں کہ پبلک سے (سود کی رقم) مل رہی ہے تو کل مستحق صدقہ کو بطور صدقہ دے کر اپنی ملک سے نکال دینا ہے (نظام الفتاوی ۲/۴۴۹)۔

۵-سود کے لینے دینے کا فرق بالخصوص غیر اسلامی ملک میں

سود ورشوت ان دونوں کا لینا دینا دونوں حرام ہیں، نصوص دونوں کو عام ہیں، "لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي" (ترمذی کتاب الاحکام)، "لعن رسول الله ﷺ: آكل الربا و موكله--الحديث" (مشکوۃ بحوالہ مسلم ۲۴۴)۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ سود ورشوت کا لینا، حرام مال کا کمانا اور جمع کرنا ہے، اور حرام کا کھانا اور استعمال میں لانا زیادہ سخت ہے، غالباً اسی لئے قرآن کریم میں سود کی حرمت کے سلسلہ میں دینے کے بجائے کھانے کا ذکر آیا ہے: "الذين يأكلون الربا، الآية، يا ايها الذين آمنوا لاتأكلوا الربا أضعافامضاعفة" سود دینے والا حرام فعل کا ارتکاب کرتا ہے، مگر حرام مال کو استعمال نہیں کرتا۔

اسی لئے فقہاء نے جو استثناءات ذکر کئے ہیں، ان میں رشوت دینے یا سود دینے کا ذکر آیا

ہے، ہاں حرام کے ارتکاب اور حرام پر تعاون کی وجہ سے اس جواز کو ضرورت کے ساتھ مقید کیا ہے، رشوت کے سلسلہ میں شامی میں ہے: اگر دین کی حفاظت کے لئے رشوت دے تو جائز ہے، اسی طرح اگر کسی ظالم حاکم کو اپنی جان یا مال سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے اور اپنا حق لینے کے لئے دے تو یہ رشوت نہیں ہے، اور سود کے متعلق ''الاشباہ'' کا یہ جزئیہ معروف ہے: ''یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح''۔

جب سودی قرض لینے اور سود دینے کے جواز کا مدار حاجت وضرورت ہے تو ضرورت و حاجت تو ایک خاص حالت کا نام ہے جو کہیں بھی پیش آسکتی ہے، اس لئے نفس حکم میں تو اسلامی ملک وغیر اسلامی ملک کے درمیان فرق کا سوال نہیں، البتہ یہ ضرور ہے کہ مسلم ملک میں چونکہ اسلامی نظام رائج ہوتا ہے اور اسلامی معاشرہ ہوتا ہے، اس لئے ضرورت مندوں کی ضروریات کی کفالت کی مختلف صورتیں موجود ہوتی ہیں، اعانت وامداد کے قبیل کی بھی کہ ان کو رقم کا مالک بنادیا جائے اور بغیر سود کے قرض کی بھی۔

مگر غیر اسلامی ملک میں نہ تو اسلامی نظام بیت المال اور عشر وخراج اور زکوۃ وصدقات وغیرہ ہیں اور نہ اسلامی معاشرہ وایثار، اس لئے نہ بطور ملک آسانی سے ملنے کا سوال اور نہ بطور قرض، یوں بھی اب جو حالات ہیں ان میں افراد شخصی طور پر قرض دینے سے گھبراتے ہیں کہ بکثرت لینے والے نہ صرف یہ کہ دینے سے انکار کرتے ہیں، بلکہ بعض مرتبہ فساد کا ذریعہ بھی بن جاتے ہیں۔

اسلامی ملک وغیر اسلامی ملک کے درمیان اس نمایاں فرق کی بنا پر یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ غیر اسلامی ملک کے اندر رہنے والا مسلمان زیادہ اس بات پر مجبور ہوسکتا ہے کہ اپنے اور اپنے اہل وعیال کی جان بچانے کے لئے ایسا قرض لینے پر مجبور ہو جائے، چنانچہ مفتی نظام الدین صاحب نے ہندوستان کی نسبت سے متعدد مواقع پر اس قسم کے حالات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۲-ضرورت کی بنا پر سودی قرض

فقہ حنفی میں اس سلسلہ میں ''الاشباہ والنظائر'' کا جزئیہ بہت معروف ہے جسے عموماً ارباب

افتاء ذکر کیا کرتے ہیں (حاجت مند کے لئے کچھ نفع کے عوض قرض کا لینا جائز ہے)، لیکن یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں، پہلا سوال یہ ہے کہ وہ حاجت کیا ہے اور وہ محتاج کون ہے جس کے لئے یہ جواز ہے، دوسرا یہ کہ جواز جہاں اور جس کے لئے ہوگا کس حد تک، فقہ کی اصطلاح میں حاجت اور ضرورت کیا ہے اور اس کے احکام وتفصیلات تو "الاشباہ والنظائر" اور اس کی شروح وغیرہ میں مذکور ہیں اور ارباب افتاء ذکر کرتے ہیں اور کریں گے، میں تو اس موقع پر زیر بحث مسئلہ کی نسبت سے یہ کہنا چاہتا ہوں کہ سود کے جواز کا محتاج بقول مفتی محمود حسن صاحب:

۱- ایسا شخص ہے جو اس درجہ محتاج ہو کہ کما نہیں سکتا اور بغیر قرض گذارہ کی کوئی صورت نہیں اور قرض بغیر سود کے ملتا نہیں (محمودیہ ۲۳۶/۴، ۲۴۲، نیز ۳۰۷/۶، رحیمیہ ۱۳۶/۶ نظام الفتاوی ۲/ ۴۶۳)، یعنی یہ محتاج ایسا شخص ہے کہ جس کے پاس ضروریات زندگی کی صورت میں یا سامان کی صورت میں کوئی اثاثہ نہیں ہے اور نہ وہ کمانے پر قادر ہے۔

۲- یہ محتاج ایسا شخص ہے جس کے پاس ضروریات زندگی، مکان، کپڑے، ضروری برتن کے صورت میں اثاثہ ہے، مگر ضروریات پورا کرنے کے لئے نقد اثاثہ نہیں ہے اور ضروریات کا جو سامان بیچ دے تو عزت کے ساتھ سر وبدن چھپانے کی صورت بھی جاتی رہے اور کمانے پر بھی قادر نہیں۔

۳- یہ محتاج ایسا شخص ہے کہ جس کے پاس مکان وغیرہ ضروریات کے ساتھ اتنی کم زمین ہے جس سے کسی طرح اس کی ضرورت کی بقدر غلہ کی یافت ہو سکتی ہے مگر اس کے حصول کے لئے معاون چیزیں نہ ہونے کی وجہ سے اسے زحمتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، مثلاً کھاد، بیج وسینچائی کے حق میں اور اس کے مخصوص حالات کے پیش نظر مزدوری کے حق میں بھی زحمت ہوتی ہے کہ خود بدن سے محنت نہیں کر سکتا اور نہ مزدوری سے پیسے کما سکتا ہے اور ایسے شخص کو غیر سودی قرض یا کوئی امدادی رقم کہیں سے حاصل نہیں ہو سکتی تو ایسا شخص اس حد کے تحت آئے گا۔

اور خیال رہے کہ کمانے پر قادر نہ ہونے کا صرف یہ مطلب نہیں ہے کہ صحت وقوی کمزور

ہوں، بلکہ صحت وقوی ہوتے ہوئے آدمی خاندانی طور پر محنت ومشقت کا عادی نہیں ہے تو وہ بھی قادر نہیں شمار ہوگا (جیسا کہ فقہاء نے زکوۃ کے مصرف وسوال کے جواز کے حق میں اس کی صراحت کی ہے)۔

اور جیسے قدر کفاف روزی کے لئے آدمی کو محتاج قرار دے کر جواز ہوسکتا ہے، ایسے ہی اگر رہائش کے مسئلہ میں آدمی واقعی مجبور ہو کہ کرایہ گراں پھر کرایہ داری مستقل زحمت تو ضرورت کے لئے کافی مکان بنانے کی حد تک بھی اسے محتاج قرار دیا جاسکتا ہے (یہ تفصیل اساتذہ کے فتاوی سے ماخوذ ہے، بلکہ اس انداز کے امور ان فتاوی میں صراحۃً آئے ہیں)۔

ایسا شخص کہ جس کے پاس ایک معقول ذریعہ معاش ہے جو بقدر کفاف روزی دیتا ہے وہ اسے اور اچھا کرنا چاہے یا پھیلانا چاہے تو وہ محتاج نہیں ہے، جیسے کہ رہائش کے ایک مکان کے علاوہ اگر مزید ایک مکان ہے جس کے کرایہ کو استعمال کرتا ہے، مگر ناکافی ہے تو وہ محتاج نہیں ہے اسے مکان بیچ کر ذریعہ معاش اپنانا چاہئے، اسی طرح زائد از ضرورت گھر کا سامان ہوتے ہوئے انسان محتاج نہیں کہلائے گا۔

حضرت گنگوہی نے ایک فتوی میں فرمایا کہ مکان اگر چہ نقصان کے ساتھ بیچنا پڑے مکان بیچ دے، مگر سود نہ دے، جیسے کہ احتیاج کے تحت اس کو بھی شمار کیا جاسکتا ہے کہ ایک شخص کے پاس وسیع کاروبار ہے، کاروبار پھیلانے کے لئے وافر سرمایہ موجود ہے، لیکن اگر وہ اپنی ضروریات کے لئے سرمایہ کو سامنے لاتا ہے تو سرکاری قوانین کے سامنے اس کو جواب دہ ہونا پڑے گا، بلکہ مجرم کے کٹہرے میں کھڑا ہونا پڑے گا اور بڑی زحمتیں اور نقصان اٹھانے پڑیں گے، اب وہ مجبور ہوکر اپنی جائز کمائی کو بچانے کے لئے اگر اقدام کرے تو اس کو بھی ضرورت میں شمار کیا جاسکتا ہے (نظام الفتاوی ۱/۳۳۹، ۳۴۰)۔

جیسے کہ کاروبار وغیرہ کے انشورنس کے حق میں اہل افتاء کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ چونکہ یہ جواز مخصوص حال وحاجت کی بنا پر ہے، اس لئے صرف اسی حد تک ہوگا کہ جس سے یہ حاجت

آدمی کی پوری ہو جائے ،یعنی معقول صورت میں کہ جو گزارہ کے لئے واقعی کافی ہو اور اس کی ضرورت کی حالت ختم ہو جائے ،جیسا کہ جواز کے فتاویٰ کے ساتھ اکابر نے صراحت کی ہے،اور فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے۔

۷-ترقیاتی اور اسکیمی قرضے

مفتی نظام الدین صاحب نے اپنے فتاویٰ میں بار بار اس کی صراحت کی کہ حکومت کی ترقیاتی وفلاحی اسکیموں کے متعلق قرضوں کی حیثیت عام ضرورتوں کے تحت لئے جانے والے قرضوں سے مختلف ہے ،حکومت کا مقصود ایسے قرضوں سے بالخصوص زراندوزی وتحصیل زر نہیں ہے بلکہ ملک کے معاشرہ کی فلاح وصلاح ہی ہوتی ہے،اور اس کے تحت انہوں نے اس کی وضاحت کی ہے کہ ایسے قرضے کی جن میں گورنمنٹ اصل دی ہوئی رقم پر کچھ چھوٹ دے کر واپسی کا مطالبہ کرتی ہے اور ایک وقت مقررہ پر ادا نہ کر سکنے کی صورت میں پھر اضافہ کرتی ہے،حتی کہ اضافہ شدہ رقم کے ساتھ باقی ماندہ رقم اصل کے برابر اور بعد میں اس سے زائد بھی ہو جاتی ہے، ایسے قرضے سودی قرضے کے تحت اس وقت تک نہ آئیں گے جب تک کہ قرض لینے والے کو واپسی میں اصل رقم سے کچھ زائد دینے کی نوبت نہ آئے ،اس لئے کہ اس سے پہلے جو کچھ دے گا اس پر سود کی تعریف صادق نہ آئے گی، اور سود کہنے سے رقم سود نہ بن جائے گی(نظام الفتاوی ۱/۲۵۶،۲۶۹ وغیرہ)۔

دوسرے ایسے قرضے کہ جن میں حکومت بنیادی طور پر ضرورت مندوں کو نقد رقم فراہم کرنے کے بجائے ضرورت کے اسباب مشینری وغیرہ فراہم کرتی ہے اور اس کے ساتھ کام چلانے کے لئے معمولی رقم بھی دیتی ہے وہ بھی عام سودی قرضوں کے تحت نہیں آئیں گے ،اس لئے کہ واپسی میں جو زیادتی دی جائے گی اس میں بھی دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ ہم نے گورنمنٹ سے پیسہ لے کر مشین نہیں خریدی، بلکہ گورنمنٹ نے ہم کو خرید کر دی ہے،اب اگر وہ اپنی دی ہوئی رقم پر ہم سے کچھ زائد لیتی ہے تو گویا وہ مشین کی قیمت ہی لیتی ہے جو کہ گورنمنٹ وکمپنی کے درمیان

کم ہے اور ہمارے وگورنمنٹ کے درمیان زیادہ۔

دوسرے یہ کہ زائد رقم جو دی جائے گی ظاہر ہے کہ گورنمنٹ کو اپنا نظام چلانے اور عوام کی ایسی ضروریات کے پورا کرنے کے لئے وسیع عملہ اور دیگر اشیاء کی ضرویات ہوتی ہے، اس لئے یہ زائد رقم انتظامی اخراجات کے لئے بطور اجرت وفیس کہی جاسکتی ہے، یعنی ایسے قرضوں میں زائد دی جانے والی رقم کے حق میں یہ توجیہ کی جاتی سکتی ہے، مفتی صاحب نے فرمایا بالخصوص ہندوستان جیسے ملک میں اگر چہ ان کا یہ قصد نہ ہو، مگر ضرورت کی بنا پر جیسے حضرت تھانوی نے منی آرڈر کی فیس میں توجیہ فرمائی ہے، جواز کی شق نکالنے کے لئے- ایسے ہی یہاں بھی ہوسکتی ہے ۔

اور یہ توجیہ اس قسم کے معاملات اور ضرورتوں کے عام ہونے کی وجہ سے اختیار کی گئی ہے، مفتی صاحب موصوف نے اس جہت سے بڑی تفصیلی اور واضح ومدلل گفتگو فرمائی ہے اور قواعد کی بنیاد پر توجیہ کی ضرورت ومناسبت کو ثابت کیا ہے۔

اور دوسری جہت وہ بھی سوچی جاسکتی ہے جس کو سوالنامہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ جب یہاں اسلامی بیت المال زکوۃ وصدقات نہیں، نہ غیر سودی قرضے اور رعایا ہونے کی بنا پر ہمارا ابھی قرض لینا اور سود دینا ہی وسیلہ ہے، اس حق کے وصولنے کا، تو اس کو مجبوری کے درجہ میں اس رشوت کی حیثیت دی جائے جو کہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے دی جاتی ہے، بہر حال ایسے قرضوں میں یہ دونوں جہتیں سوچی جاسکتی ہیں۔

دل جس پر مطمئن ہو جائے یا پھر کوئی دوسری رائے اختیار کی جائے اور ان دو قسم کے ماسوا قرض جن میں کوئی معافی نہیں، یا یہ کہ نقد ہی نقد یا وافر مقدار میں نقد لیا جاتا ہے، عام حالات میں ان کا جواز نہیں ہوگا۔

۸- معافی والے قرضے

بظاہر تو یہ صورت جائز ہے کہ اس پر کم از کم اس وقت تک سود کی تعریف صادق نہیں آتی جب تک کہ مقروض کی طرف سے واپس کی جانے والی رقم اصل سے زائد نہ ہو جیسا کہ پیچھے

گذر چکا ہے، البتہ ایک اشکال یہ ہے کہ ابتداء معاملہ میں یہ بات بھی بہر حال سامنے آتی ہے کہ اگر مقررہ وقت پر مطلوبہ باقی ماندہ رقم ادا نہ کر سکے تو پھر اس حساب سے مزید دینا ہوگا جو کہ بڑھتے بڑھتے اصل سے زائد ہو سکتی ہے۔

۹- بینک کے واسطے سے سود کے ساتھ تجارت

مفتی نظام الدین صاحب نے بینک کے ذریعہ تجارت کی صورتوں کی تنقیح کرنے کے بعد جو تفصیل بیان کی ہے اس کے مطابق اگر مال منگانے یا بھیجنے والا اپنے اختیار سے بینک سے اس رقم کا مطالبہ کرتا ہے بالخصوص مال منگانے کی صورت میں، اور صورت یہ ہوتی ہے کہ خریدار پوری قیمت بینک سے قرض لے کر ادا کرتا ہے، یا یہ کہ بینک سے معاملہ کر کے اس کے ذریعہ ادا کرتا ہے تو یہ سودی معاملہ کہلائے گا اور ضرورت کے بغیر اس کا جواز نہ ہوگا، ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ قانونی مجبوری ہو کہ واسطہ بنایا جانا ضروری ہو، یا غیر سودی قرض نہ ملے، یا ملے مگر زیادہ شرح کے ساتھ (نظام الفتاوی ۱؍ ۴۴)، اور اگر سود لینے کی صورت بینک کو واسطہ بنانے کی بنا پر پیدا ہوتی ہے تو یہ ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے اھون ہے کہ اس میں آدمی کو سود دینا نہیں ہے ملنا و لینا ہے جسے حاصل کر کے مستحق کو دیکر وہ اس سے بری الذمہ ہو جائے گا۔

بہر حال از روئے اصول و گذشتہ تفصیلات مفتی صاحب کی توضیح و تفصیل معقول معلوم ہوتی ہے۔

۱۰- شخصی و حکومتی بینکوں کے سودی فرق

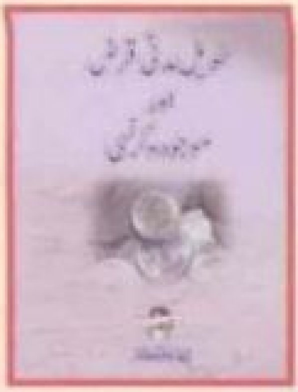
بظاہر دونوں قسموں کے بینکوں سے قرض لے کر سود ادا کرنا یکساں حیثیت رکھتا ہے۔

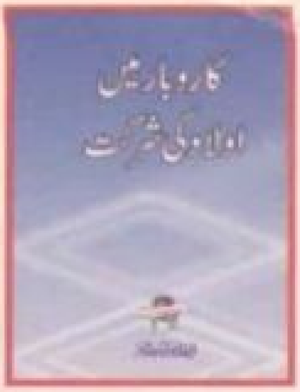
۱۱- سرکاری زحمتوں سے بچنے کے لئے شخصی سودی قرضے

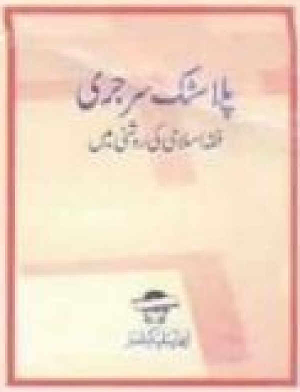
بظاہر یہ شق "أھون البلیتین" کے تحت آتی ہے، دیکھا یہ جائے گا کہ حکومت سے معاملہ کرنے کی صورت میں اگر اس کو واقعی زیادہ زیر بار ہونا پڑتا ہے، سود بہر حال دینا پڑتا ہے، مزید

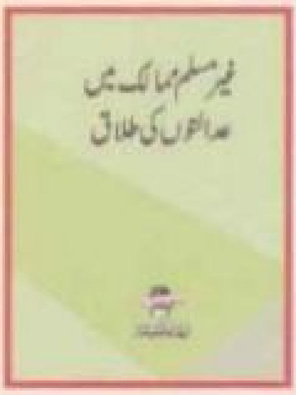
رشوت بھی دینی پڑتی ہے اور اپنی حلال ومحفوظ کمائی کو خطرہ میں ڈالنا پڑتا ہے تو پھر جن ضرورتوں کے تحت سرکاری قرضہ لیا جاسکتا ہے اس کی بھی گنجائش ہو سکے گی۔

☆☆☆

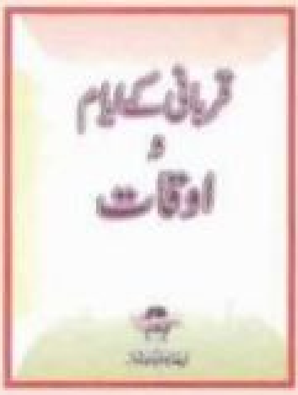


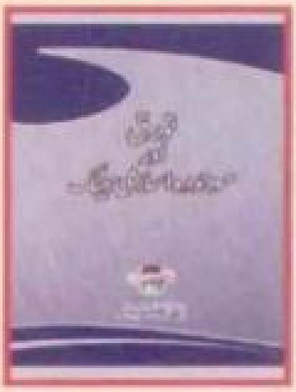


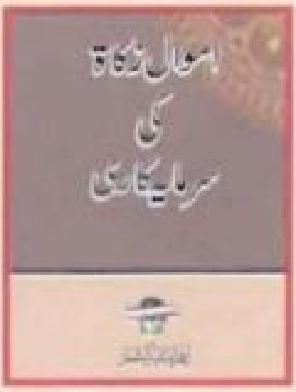


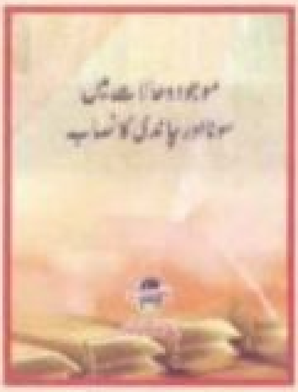












IFA Publications

161 - F, Basement, Joga Bai, Post Box No - 9708,
Jamia Nagar, New Delhi - 110025, Tel : 26981327
Email:ifapublications@gmail.com, www.ifapublications.com